
البنائية الجديدة
في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا
د. ربيع كردي

البنائية الجديدة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا

العنوان

البنائية الجديدة في علم الاجتماع والأنثربولوجيا

المؤلف

د. ربيع كردي

الطبعة

الأولى ٢٠١١

الناشر

مصر العربية للنشر والتوزيع

١٩ ش إسلام– حمامات القبة– الزيتون– القاهرة

تليفاكس ٢٢٥٦٢٢٦٨/ ت ٢٤٥٠٠٥٨٦٣

رقم الإيداع

٢٠١٠/١٤٠٣٩

I. S. B. N

978-977-428-008-5

البريد الإلكتروني

masrelarabia@hotmail.com

الغلاف

وائل الملا

تنفيذ داخلي

مها عصمت

الطباعة الداخلية

مطبعة الحمد بالعمرانية ٠١٢١٣٣٥٣٩٠

بطاقة الفهرسة



كردي، ربيع.

البنائية الجديدة في علم الاجتماع/ الدكتور / ربيع كردي. ط ١. القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠

١٤٣ ص، ١٧×٢٤سم

تدمك ٥ ٠٠٨ ٤٢٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ـ الأنثروبولوجيا الاجتماعية

٢ـ البناء الاجتماعي

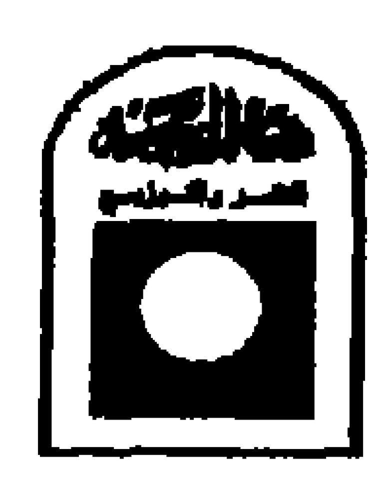
ا ـ العنوان

٣٠١,٢

رقم الإيداع/ ١٤٠٣٩ التاريخ: ٢٠١٠/٦/٢٨

البنائية الجديدة
في علم الاجتماع والأنثربولوجيا

د/ ربيع كردي



مصر العربية للنشر والتوزيع

٢٠١١

محتويات الكتاب

المقدمة

إدموند ليتش Edmund Leach (١٩١٠ -١٩٨٩):

ترجع جذور "ليتش" إلى القرن التاسع عشر في لانكشير Lancashire ولأن عدد أسرته كان كبيراً، فقد اعتبر منذ طفولته العالم كما لو كان يتألف من جماعة منزلية، وقد اعتبر أن تلك البداية طيبة للأنثروبولوجي، وربما يرجع ذلك اهتمامه فيما بعد بالقرابة والزواج. ومن أبرز الشخصيات التي أثرت فيه منذ طفولته جده السير هنري هويلي هاورث Henry Hoyle Howorth الذي شغل العديد من المناصب منها عضوية الجمعية الملكية، وعضوية جمعية الدارسين للعادات أو الأشياء الأثرية. ومن أهم تلك المناصب التي لفتت انتباه "ليتش" هي أن جده كان عضواً في مجلس المعهد الأنثروبولوجي والجمعية الحيوانية، والتي كانت دافعاً قوياً لتوجه إدموند ليتش إلى أن يصبح أنثروبولوجياً، وقد كان منطوقاً ولميل إلى تتبع جده هنري[1].

وقد كان إدموند ليتش متفوقاً في دراسته في المدرسة العامة، فقد حصل على درجة الشرف التي أهلته لعضوية الرياضيات في كلية كلير Clare Collage بكامبردج. وعلى ذلك فقد كانت تلك الاهتمامات المبكرة بالرياضيات سبباً في اعتقاده أن استخدام المنهج الرياضي في دراسات القرابة عملية هامة في تنظيم المادة والحصول على نتائج أكثر دقة، وكذلك انعكس اهتمامه بالرياضيات في التحاقه بكلية الهندسة (١٩٣٢)[2]. وقد أكد ليتش في صراحة مطلقة أن خلفيته الهندسية قد أثرت على الأنثروبولوجيا لديه، فقد جعلته يميل إلى اعتبار الأنساق الاجتماعية آليات Machines لتنظيم العلاقات الاجتماعية أو كمبان يمكن أن تنهار لو أن سطح البناء غير متوازن تماماً، وكذلك يعدد من فوائد دراسته للرياضيات والهندسة، ومنها أنه قد تعلم أن ينفذ الأرقام الثنائية قبل أن يسمع عن الكمبيوتر أو اللغويات السوسيرية

---

(1) Kuper. A, 1986, p 375.

(2) Loc. Cit.

(نسبة إلى دي سوسير) وكذلك فإن نسق الملامح الصوتية المتمايزة التي وضعها جاكبسون R. Gachobson لم يكن غريباً عليه عندما قابله عام ١٩٦١[٣].

أما عن تحوله إلى مجال الأنثروبولوجيا فقد مهدت له علاقته بصديقته روسيماري أبكوت R. Upcott زوجة ريموند فيرث وقد كانت خبرة قيمة إلى حد كبير من وجهة نظره[٤].

وفي عام ١٩٣٩ ذهب إلى الشمال الشرقي لبورما Burma ليجري بحثاً عن الكاشين Kachin. وكان دراسته تقريراً اجتماعياً اقتصادياً. وما يهم في كل ذلك أن إدموند ليتش هو تلميذ ريموند فيرث الذي أشرف على رسالته للدكتوراه التي سجلها في مدرسة لندن للاقتصاد London School of Economics التي ناقشها في عام ١٩٤٧. وقد تم تعيينه فيها في منصب قارئ Reader، وكانت وظيفة جديدة[٥].

وفي عام ١٩٥٣ ذهب إلى كامبردج Cambridge كمحاضر، وقام بدراسة حقلية في سيلون Ceylon. وفي عام ١٩٧٠ حصل على درجة الأستاذية بموجب لقبه. وقد أصبح عميداً للكلية الملكية Kings Collage بجامعة كامبردج[٦].

وليتش أنثروبولوجي اجتماعي وظيفي مثل مالينوفسكي من حيث أنه لم يغفل الواقع الاجتماعي، إلا أنه لم يذهب إلى أنه يمكن فهم الطبيعة البشرية في عمومها من دراسة مجتمع واحد دراسة مفصلة ومركزة. فقد استعان ليتش بمنهج دراسة الحالة Case Study Method[٧]. ويتضح تطبيق ليتش لمنهج دراسة الحالة على مجتمع الكاشين لفهم البناء الاجتماعي ومبادلة الزواج والأساطير. ففي ضوء دراسته لمبادلة الزواج لدى مجتمع الكاشين رأى أنها تعبر عن المساواة أو اختلاف المكانة بين الجماعة التي تعطي الزوجة والجماعة التي تأخذها، ولم ينظر إلى المبادلة في جانبها النفعي مثلما فعل ملينوفسكي، وإذا كان ليتش فقد رأى أن الأسطورة والشعيرة المرتبطة بها جانبان لشئ واحد مثلما رأى مالينوفسكي، فإن ليتش له تعريفه المميز

(3) Leach, 1984, p 10.
(4) Kuper. A, 1986, p 376.
(5) Ibid, p-p 377- 378.
(6) Kuper. A, 1996, p 147.
(7) Kuper. A, 1996, p 154.

بالشعائر، كما رأى أن الأساطير تعبر عن التناقضات داخل المجتمع الكاشين وبالتالي فإنها لم تبرز الاتساق داخل المجتمع كما فعل مالينوفسكي. كل هذه القضايا سنتعرف عليها بالتفصيل في الفصل الأول والفصل الخامس.

وليتش بنائي مثل ليفي ستروس من حيث اعتماده على التقابلات الثنائية التي تتوسطها فئات وسيطة وبخاصة عندما طبق التحليل البنائي لليفي ستروس، والتي تتضح كخلفية تأثر بها ليتش في كتابه "الأنساق السياسية في هضبة بورما" (١٩٥٤) من حيث أن ليتش قد أسس ثلاثة نماذج لمجتمع الكاشين وهم الجوملاو الديموقراطي أو المساواتي والشان ذو التدرج الهرمي والجومسا الذي يجمع بينهما معاً، وإذا كان ليتش قد تأثر برؤية ليفي ستروس لأن المجتمع يمثل نسقاً للاتصال على ضوئه تتم مبادلة النساء وحاول الكشف عن مبادئ المبادلة، لأن ليتش قد رأى أن مبادلة النساء بين الجماعات تعبر عن اختلاف المكانة التي ترتبط بالجانب السياسي والاقتصادي. وكذلك لم يسعى ليتش مثل ليفي ستروس إلى الكشف عن النماذج العقلية الخفية اللاشعورية التي تحكم كافة المجتمعات في موضوعات مثل مبادلة الزواج والأساطير والبناء الاجتماعي.

ولعل كل ما سبق يتفق مع ما صرح به ليتش بقوله "فقد كنت تلميذاً لمالينوفسكي في يوماً من الأيام، وما أزال وظيفياً، مع إنني أدرك ما تتصف به وظيفيته من عيوب. وعلى الرغم من إنني قد استخدمت في بعض الأحيان مناهج ليفي ستروس البنائية لإلقاء الضوء على ملامح محددة في أنظمة ثقافية محددة، فإن الفجوة بين موقفي عموماً وموقف ليفي ستروس تبقى فجوة واسعة جداً"[٨].

وستحاول الدراسة عبر فصولها التحقق من ذلك التصريح. وستتضح الفجوة بين ليتش وليفي ستروس من حيث آراء كل منهما لموضوعات البناء الاجتماعي والقرابة والزواج والأسطورة.

وتجدر الإشارة إلى أن ليتش قد اعتمد على التعميم الذي يرتكز على رؤية رياضية بدلاً من المنهج المقارن. ففي ضوء الرؤية الرياضية التي يرتكز عليها التعميم يتم اعتبار المجتمع مجموعة من المتغيرات وليس مجموعة من الأجزاء. ولعل اعتماده

(٨) ليتش ــ كلود ليفي شتراوس، ص ص ١١ – ١٢.

على التعميم يتفق مع رفضه لعلمية الأنثروبولوجيا ومع اعتباره الإثنوجرافيا "خيال" من حيث إنها تنجم عن تصور الأنثروبولوجي للواقع الاجتماعي الذي تتم بلورته إلى عدة نماذج توضح كيف يعمل النسق الاجتماعي، وفي نفس الوقت تكون أبنيه داخل عقل الأنثروبولوجي أي أنها تتأسس من خلال تصور الأنثروبولوجي للواقع الاجتماعي. وعلى ذلك فلم يهدف ليتش إلى التوصل إلى القوانين التي تتعلق على سبيل المثال بمبادلة الزواج وإنما اهتم بالمبادئ التي تنظم مبادلة الزواج باعتبار تلك المبادئ تعبر عن نسق الأفكار، وكذلك لم يهدف إلى التوصل إلى الأنماط المختلفة من النسب على سبيل المثال من ناحية الأب أو الأم.

وفيما يتعلق بدراسته للبناء الاجتماعي لم يستعر ليتش مفاهيمه من دوركايم. فقد استعار مفاهيمه من فيبر وباريتو فقد أبرز الجانب الدينامي.

وكذلك لم يعتبر ليتش القرابة كشئ في حد ذاته لم يهتم بالنسب على أساس أنه المبدأ الذي ترتكز عليه كافة أشكال القرابة والنسب وكذلك مسائل العضوية والحقوق والواجبات ولم يهتم أيضاً بأنواع النسب سواء كان أحادياً من ناحية الأب أو الأم، أو بالنسب الثنائي الذي أدى بفورتس إلى فكرته عن البنوة المتممة. وعلى الجانب الآخر لم يهتم مثل ليفي ستروس بالبحث عن المبادئ العقلية الخفية التي تحكم القرابة والزواج والتي جسدها في مبدأي تجنب الزنا بالمحارم والمبادلة.

وأخيراً فلم يعتبر الأساطير كشئ في حد ذاته، وفي هذا الصدد قد تأثر ليتش بمالينوفسكي في تأكيده على ارتباط الأسطورة بالواقع الاجتماعي وكذلك اعتباره الأساطير والشعائر جانبين لشئ واحد فمثلما تعبر الشعائر في صورة الأفعال فأن الأساطير تعبر عن أفكار كل جماعة ترويها. وبذلك فإنه يختلف عن ليفي ستروس الذي سعى إلى الكشف عن البناء المنطقي للروايات المختلفة لأسطورة واحدة، وبذلك فإن ليفي ستروس ينفصل عن السياق الاجتماعي للأسطورة.

كل هذه الأمور وغيرها سوف تعالج بالتفصيل في فصول البناء الاجتماعي والقرابة والأساطير. فليتش يعتبر من أصحاب الاتجاه النقدي للأنثروبولوجيا البريطانية من ثم أثرى هذه المدرسة.

وعلى أية حال، فإن ليتش يعد رائد البنائية الجديدة Neo-Structuralism. وفي هذا الصدد يذكر آدم كوبر في كتابه "الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيين" أن منهج ليفي

ستروس جعل الأنثروبولوجيين البريطانيين يعيدون النظر في اتجاههم البنائي التقليدي، يقصد المدرسة البنائية الوظيفية لرادكليف براون وتلاميذه، وإن اختلفت كثيراً عن بنائياً ليفي ستروس. ويوضح لينش التفرقة فيقول "إن منهج ليفي ستروس يندرج ولا شك تحت الأنثروبولوجيا الاجتماعية التقليدية، إلا أن الخلاف يتركز في إنه اهتم بالطريقة التي يعمل بها العقل الإنساني أكثر من رغبته في الكشف عن طبيعة التنظيم الاجتماعي الذي تدور حوله البنائية الجديدة في بريطانيا"[٩].

وأتوجه بالشكر والتقدير إلى كل من أسهم في خروج هذا العمل إلى النور وأخص بالذكر المهندس/ محمد الأمين زيدان لما بذله من جهد معي.

والله ولي التوفيق

(9) Kuper. A, 1996, p 175.

الفصل الأول

الأنثروبولوجيا الوظيفية البريطانية

مقدمة:

تعتبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية علماً حديثاً، وكان السير "جيمس فريزر J. Frazer" هو أول من استخدم هذا المصطلح الجديد، وبخاصة في محاضرته الشهيرة التي ألقاها في جامعة "ليفربول" (١٩٠٨)، تحت عنوان "مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية" وفي هذه المحاضرة حدد دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها محاولة علمية للكشف عما يسميه بالقوانين العامة التي تحكم الظواهر، وتفسر ماضي المجتمعات الإنسانية حتى تتمكن بفضلها أن تتنبأ بمستقبل البشرية، استناداً إلى تلك القوانين الاجتماعية العامة التي تنظم تاريخ الإنسان حيث إن الطبيعة البشرية تتسم بأنها واحدة في كل زمان ومكان[١].

ومرت الأنثروبولوجيا قبل "إدموند ليتش" بمرحلتين متمايزتين، نتيجة للقطيعة المعرفية التي تعرضت لها في بداية القرن العشرين، المرحلة الأولى هي أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر والتي تضمنت الاتجاه التطوري وهو اتجاه يهتم بفكرة المراحل التي يمر بها النظام أو المجتمع، أي أنه كان دراسة تتبعية عبر الزمن، دون دراسة هذا النظام في ضوء السياق الاجتماعي الكلي. والاتجاه الآخر هو الاتجاه الانتشاري الذي اهتم بانتشار عادة أو نظام اجتماعي من مكان إلى آخر، وقد تضمن هذا الاتجاه عنصري المكان والزمان. وأخيراً، الاتجاه النفسي الذي هدف إلى تفسير الظواهر والنظم الاجتماعية في ضوء النتائج التي وصل إليها علم النفس، ثم صياغة هذه التفسيرات والتأويلات في قالب نفسي[٢].

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة التفسير الوظيفي لدى "مالينوفسكي"، والبنائي الوظيفي لدى "رادكليف براون".

ويرتبط "ليتش" ــ بوجه عام ــ بالوظيفية التي تركز على النظرة الكلية، مع ضرورة الارتباط بالواقع الاجتماعي إلا أن "ليتش" لم يسع إلى التعرف على وظيفة نظام معين محاولاً في ضوئه أن يعرف كيف أدى ذلك النظام إلى المحافظة على البناء

---

(١) قباري، ١٩٧٧، ص ص ٥٠ – ٥١.

(٢) أحمد أبو زيد، ١٩٧٥، ص ٢٦.

الاجتماعي، ولكنه سعى إلى تأسيس نماذج توضح كيف يعمل النسق الاجتماعي، كما هو واضح من كتابه "الأنساق السياسية في هضبة بورما" (١٩٥٤).

و"ليتش" أنثروبولوجي اجتماعي بريطاني، فهو أنثروبولوجي وظيفي على شاكلة "مالينوفسكي" من حيث الارتباط بالواقع الاجتماعي، مما يستلزم عرض الأنثروبولوجيا الوظيفية البريطانية لتوضيح إسهامات "ليتش".

فقد كانت الأنثروبولوجيا الوظيفية في فترة الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين تحت تأثير "مالينوفسكي" في مدرسة لندن للاقتصاد London School of Economics، وتأثير "رادكليف براون" في أكسفورد. إلا أن كلا الأستاذين قد رفضا نظريتي التطور والانتشار التى كانت سائدة في القرن التاسع عشر، كما وقفا ضد التاريخ الظني، ودعيا إلى القيام بأبحاث لا تقوم على الاستقراء، أي على الاهتمام الخاص بجمع الوقائع قبل القيام بأي تعميم، ولكن على التزامن أيضاً، أي دراسة الوقائع في وضعها الراهن.

ويحاول هذا الفصل التعرف على تميز موقف "ليتش" عن وظيفية "مالينوفسكي"، وعن الوظيفية البنائية لـ"رادكليف براون" وتلاميذه، فيما يتعلق بقضايا أساسية، مثل الاعتماد على المنهج المقارن والاهتمام بالتنميط واعتبار الأنثروبولوجيا الاجتماعية علماً، وإهمال التاريخ وذلك من أجل التعرف على إسهامات "ليتش" في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية.

أولاً: وظيفية "مالينوفسكي" (١٨٨٤ -١٩٤٢):

لقد أثرت النظريات النفسية والتحليل النفسي في تشكيل ملامح وظيفية "مالينوفسكي" لدرجة أنه اعتقد أن أية نظرية لا تعطي دوراً للعامل الفردي تكون نظرية غير مقنعة[٣]. وفي هذا الصدد، رأى "مالينوفسكي" أن الثقافة بكل جوانبها المادية واللامادية تحقق وظائف حيوية ليس فقط بالنسبة للمجتمع ككل، ولكن لكل عضو من أعضاء المجتمع سواء من الناحية العقلية أو الناحية البيولوجية[٤]. وقد اعتبر الثقافة أداة لإشباع الحاجات البيولوجية والاجتماعية ووسيلة ضرورية لمواجهتها.

---

(٣) سمبسون، ١٩٩٧، ص ٢٩١.

(٤) أحمد أبو زيد، ١٩٧٦، ص ١٠٦.

ولقد ميز "مالينوفسكي" بين "الصورة" و"الشكل" من ناحية والوظيفة من ناحية أخرى، فوظيفة العلاقات الزوجية وعلاقات الأبوة هي في النهاية إنجاب النسل، أما صورة هذه العلاقات فتختلف من ثقافة لأخرى. والمقصود بالصورة هنا الطريقة التي تتم بها هذه العملية والتي تتميز بأعمال معينة بالذات يقوم بها أفراد المجتمع في المناسبات المختلفة مثل الطقوس التي تصاحب الولادة، والقيود والتحريمات التي تفرض على الأم وعلى الطفل الوليد، وكذلك طرق العناية بالطفل وتغذيته وتنظيف جسمه وتنظيم نومه وغير ذلك(٥).

فالثقافة في رأيه عبارة عن كيان كلي متكامل يماثل الكائن العضوي الحي، بحيث أنه لا يمكن فهم وظيفة أي عضو من أعضائه إلا في ضوء علاقته بباقي أعضاء الجسم ومن خلال هذا التشابه بين الثقافة والكائن العضوي للإنسان فإن دراسة الوظيفة التي يؤديها كل عنصر ثقافي تمكن الباحث الأنثروبولوجي من اكتشاف ماهيته وضرورته(٦). وفي هذا الصدد، لا تعني الوظيفة لديه مجرد إسهام النشاط الجزئي في النشاط الكلي الذي يدخل في تكوينه(٧). وإنما تهتم بالنظرة الكلية الشاملة لعناصر الثقافة ودراسته لنظام "الكولا" توضح ذلك، فنظام "الكولا" الذي يقوم على مبادلة بعض السلع التي تتمتع بقيم اقتصادية وهي عقود من الأصداف الحمراء وأساور من الأصداف البيضاء، وقد درس "مالينوفسكي" بقية النظم التي تسود في المجتمع. لذا فقد عرض لتوزيع جزر "التروبرياند"، وللعلاقات الاقتصادية والقرابية والسياسية التى تقوم بين هذه الجزر والوظيفة التي يؤديها نظام "الكولا" في تقوية هذه العلاقات والروابط كما تتطرق إلى وصف الرحلات البحرية، وأدى به ذلك إلى الحديث ليس فقط عن تنظيم هذه الرحلات بل أيضاً عن بناء القوارب ونوع السحر الذي يمارس أثناء هذه العمليات باعتبار أن السحر عامل أساسي في نجاح بناء القوارب. وعلى الرغم من أنه قد اهتم بنظام اجتماعي واحد، فإن منهج "مالينوفسكي" الوظيفي التكاملي أملى عليه أن يتطرق بالوصف والتحليل إلى كل النظم الأخرى

---

(٥) أحمد أبو زيد، ١٩٧٦، ص ص ١٠٦ – ١٠٧.

(٦) حسين فهيم، ١٩٨٦، ص ١٦٦.

(٧) أحمد أبو زيد، ١٩٧٦، ص ١٠٨.

التي تتعلق بنظام "الكولا"، على أساس أنها تلقي مزيد من الضوء على هذا النظام وتساعد على فهمه من جميع نواحيه وكافة مظاهره[٨].

وقد صاغ "مالينوفسكي" منهجه في البحث الميداني في دراسته للمبادلة بين جزر "التروبرياند" في غرب المحيط الهادي. فلأول مرة قدم "مالينوفسكي" تقريراً مفصلاً للخبرات التي قام بها، حيث أن التقارير الإثنوجرافية لم تكن حتى ذلك الوقت تقدم تفصيلات للخبرات الحقيقية التي تفضي بالكاتب إلى استخلاصاته، ولم يكن هناك تمييز بين الملاحظة المباشرة والمقولات التي تقدم بواسطة الأهالي واستنتاجات المؤلف. وقد أوضح أن تفسير العادات بطريقة شمولية في ضوء وظيفتها الحالية أسهل من ناحية اختبارها ولذلك فإنها أكثر علمية وقد وصف "مالينوفسكي" خبراته الشخصية في أسلوب نثري حي، حيث أنه اقتبس من مقولات الأهالي ما يوضح استخلاصاته، كذلك فقد ازدرى من الآراء المتحيزة والمتحاملة[٩]. ولذلك فقد اعتمد على الملاحظة المشاركة وهي تفرض على الباحث الأنثروبولوجي أن يشارك الأهالي حياتهم لا أن يكتفي بما يقوله الإخباري لكي يدرك وجهة نظر الأهالي. وفي هذا الصدد، أشاد "ريموند فيرث R. Firth" باستخدام "مالينوفسكي" للغة الأهالي Vernacular الذي لم يكن ضرورياً فقط كأداة لجمع أفضل البيانات ولكن أيضاً كأساليب للارتباط على نحو أفضل بالناس وللوصول إلى فهم أفضل لمجتمعهم وثقافتهم[١٠].

هذا بالإضافة إلى تقنيات أخرى من أهمها الإقامة، فقد أشار في مؤلفه "المغامرون في المحيط الهادي" إلى فائدة تقطع الإقامة وأهمية الفواصل الزمنية فكتب يقول "أن الانقطاع بين بعثتين مدة كل منهما عام واحد أفضل من الإقامة المتواصلة لمدة عامين فهذا يمكن الباحث من إعادة قراءة ملاحظاته وإعادة صياغة المشكلات مستعيناً بقراءات جديدة تدور حول أعمال من الطبيعة نفسها"[١١].

وفي كل مونوجرافيات "مالينوفسكي" توجد ثلاث قضايا أساسية. الأولى، أن جوانب الثقافة لا يمكن أن تدرس في حد ذاتها وإنما يجب دراستها في ضوء فكرة الكل

(٨) أحمد أبو زيد، ١٩٧٦، ص ١١٣.

(9) Layton. R, 1997, p 30.
(10) Firth. R, 1981, p 124.

(١١) لومبار، ١٩٩٧، ص ١٧٦.

والقضية الثانية أنه لا يمكن أن يعتمد الباحث على وصف الإخباري لأن الناس يقولون شيئاً ويفعلون شيئاً آخر، وهو ما يشير إلى أن الباحث الأنثروبولوجي لابد أن يندمج مع الثقافة التي يدرسها دون أن يؤثر ذلك على الموضوعية. أما القضية الثالثة فإنه عندما تحدث عن التروبرياندبين على اعتبار أنهم بدائيون أو متوحشون Savages فإنه لم يكن ساخراً وإنما أدرك أنهم يفكرون بطريقة منطقية[١٢].

ومن القضايا الرئيسة لدى "مالينوفسكي" تأكيده أن الأنثروبولوجيا علم، فقد أكد أن أية نظرية علمية يجب أن تبدأ من الملاحظة وتتجه نحوها، وأنها يجب أن تكون استقرائية، وتتعرض للتجارب العلمية حتى يتم التحقق من صدقها، وعلى ذلك فإن الملاحظة والدراسة الميدانية والاستقراء هي محكات للتفكير العلمي[١٣]. وفي هذا الصدد، يتعارض "ليتش" مع "مالينوفسكي" فيما يتعلق بعلمية الأنثروبولوجيا. فقد اعتبر الأنثروبولوجيا فناً وليست علماً. وسوف أتناول ذلك على نحو مفصل في صفحات تالية.

وقد أهمل "مالينوفسكي" التاريخ نتيجة انغماسه في دراسة الواقع الذي يخضع للملاحظة المباشرة ومحاولة الكشف عن العلاقات المتبادلة بين الظواهر الموجودة بالفعل. فلم يكن يستطيع أن يتصور أن بعض الظواهر الثقافية أو الاجتماعية تستطيع أن تستمر في الوجود بعد أن تختفي وظيفتها[١٤].

المبادلة بين "مالينوفسكي" و"ليتش":

بناءً على اهتمام "ليتش" بالاتصال بسبب اهتمامه بالاتجاه البنائي الفرنسي كما هو واضح من كتابه "الثقافة والاتصال" (١٩٧٦)، ولكي يطور نظرية المبادلة لدى "مالينوفسكي" فقد رأى "ليتش" أن المبادلة لا تكون شيئاً ما فقط ولكنها تعبر عن شيء ما. فلو أنني أعطيتك هدية فإنك ملزم أخلاقياً بأن ترد إلي الهدية، وفي المصطلحات الاقتصادية فإنك مدين إليّ، ولكن في المصطلحات الاتصالية فإن الالتزام بالمبادلة يكون تعبيراً عن الشعور المتبادل بأن كلانا ينضم إلى نفس السياق الاجتماعي[١٥].

(12) Kuper. A, 1996, p 23.

(١٣) علي ليله، ١٩٨٢، ص ١٢٤.

(١٤) أحمد أبو زيد، ١٩٧٦، ص ١١٤.

(15) Leach, 1976(a), p 6.

وعلى ذلك فإن المبادلة تمثل جانباً تعبيرياً بالنسبة لـ"ليتش"، فقد رأى أن الطريقة التي يتم بها تبادل الهدايا "تقول شيئاً ما" عن العلاقات القائمة بين الأفراد من حيث ارتباطها بالمساواة أو عدم المساواة في المكانة، وفي ذلك يقول "ليتش": "فلو أنك رددت إلي هديتي بأسلوب مماثل تماماً، كأس من البيرة بكأس من البيرة، فإن السلوك يعبر عن المساواة في المكانة، ولكن لو أن المبادلة تتضمن هدايا مختلفة في النوع – أنا أقوم لك بعمل وأنت تعطي الأجر – فإن السلوك يعبر عن عدم المساواة في المكانة"(١٦).

وبذلك اختلفت رؤية "ليتش" للمبادلة عن رؤية "مالينوفسكي" في دراسته لنظام "الكولا Kulla" التي اعتبرها نسقاً للمبادلة يقوم بين نمطين رئيسين من الثروات في نظر المعنيين به، أولهما العقود المصنوعة من الأصداف الحمراء، وثانيهما الأساور التي تتكون هي الأخرى من أصداف بيضاء. ويتم تبادل الأساور والعقود بين طرفين فيعطي (أ) إلى (ب) أساوره ويتلقى (ب) على الفور أو بعد حين عقداً. والمبدأ الذي تستند عليه الكولا كما حدده "مالينوفسكي" هو أهمية التعامل بالمثل في الحياة الاجتماعية أو حسب تعبير "جاك لومبار" أن هذا المبدأ يظل محكوماً بلعبة أعطني أعطيك(١٧).

ويرى "ليتش" أن "الكولا" من وجهة نظر "مالينوفسكي"، تركز على الناحية النفعية في حين أنها تكون بلا فائدة نفعية، ويتساءل "ليتش" لماذا هي مستمرة؟ وبينما يتملص "مالينوفسكي" من النقد بأنه ليس ضمن مهمة الإثنوجرافي أن يدخل تفسيرات خاصة في مادته، يقرر "ليتش" أن "مالينوفسكي" كان مخطئاً من خلال إقناعه بأن هذا السلوك لابد أن تكون له غاية نفعية(١٨). وفي الواقع فإن "مالينوفسكي" يؤكد بذلك نظريته للثقافة ويتفق معها باعتبارها أدوات ووسائل لإشباع الحاجات.

أما رؤية "مارسيل موس" للمبادلة في مقالته عن الهدية والتي مثلت إسهاماً تأثر به "ليفي ستروس"، فقد حاول فيها "موس" أن يتوصل إلى الشكل الأول للتهادي مثال ذلك نظام "البوتلاتش" و"الكولا" وغيرهما. بمعنى آخر، حاول أن يختزل تنوع أشكال التهادي إلى شكل أولي، وأن يحدد المبدأ الذي يختفي وراء هذه الأشكال جميعاً

(16) Loc. Cit.

(١٧) لومبار، ١٩٩٧، ص ١٩٤.

(18) Leach, 1957, p 133.

ويجعلها قابلة للفهم[١٩]. كذلك فقد رأى "موس" أن نمط "البوتلاتش" مثل نمط "الكــولا" يمثل رمزاً للجوانب المتناقضة مثل الصداقة والعدوانية التى تشكل العناصر المكونــة للبناء الاجتماعي. فهي تفسير مجرد من وجهة نظر "ليتش"، يؤكد بان التروبريانــديين في أدائهم لشعائر "الكولا" يتم بأسلوب رمزي وأنهم "يقولون شيئاً Saying Thing" كــل منهم للآخر التي يعبرون عنها بالكلمات فــ"موس" يرى أن إعطــاء الهديــة ســلوك رمزي، أسلوب يقدم تعبيرات، وقد تأثر "ليتش" بتلك الرؤية، بينما يرفض "ليتش" رؤية "مالينوفسكي" أن إعطاء الهدية تقتصر على الفائدة النفعية لتحقيق نتائج مرغوبة[٢٠].

وعلى ذلك فإن رؤية "موس" تتضمن نسقاً للاتصال بمعنى آخــر أن إعطــاء الهدية لغة[٢١]. وفي هذا الصدد، يتفق "ليتش" مع "ليفي ستروس" في أن المجتمع هــو عبارة عن نسق اتصال، يضم إلى جانب تبادل النساء أنواع أخرى من التبادل وبخاصة تبادل السلع ورموز المكانة. إلا أن الأمر الهام لدى "ليفي ستروس" هــو بنــاء نسـق الاتصال وليس أطراف التبادل أو من الذي يقوم بالاتصــال[٢٢]. فقــد ســعى "ليفــي ستروس" إلى الكشف عن العموميات العقلية. أما "ليتش" فقط ربط كمــا هــو واضــح المبادلة بالمساواة أو عدم المساواة في المكانة، وهو يتضح من دراسته لمجتمع الكاشين ببورما (١٩٥٤)، فالزعيم قد يتزوج امرأة من جماعة الزعيم الآخــر وبــذلك تكــون مساواة في المكانة، أو أن إحدى النساء من جماعة الزعيم قد تتــزوج رئــيس إحــدى الجماعات التى تخضع سياسياً تحت ولاية الزعيم، وبذلك فإن الرجال يتزوجــون مــن النساء الأعلى مكانة على أساس الاعتبارات الاقتصادية والسياسية.

وهكذا جاءت رؤية "ليتش" للمبادلة متميزة عن رؤية "مالينوفسكي" للمبادلة.

ثانيا: البنائية الوظيفية "رادكليف براون" (١٨٨١ -١٩٥٥):

البنائية الوظيفية كما هو واضح من تسميتها تهتم بــالتعرف علــى الوظيفــة الاجتماعية لنظام معين في علاقته ببقية النظم والأنساق الاجتماعية التي يتــألف منهــا

(١٩) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٣٥.

(20) Leach, 1957, p 133.

(٢١) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٣٦.

(٢٢) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٤٣.

البناء الاجتماعي. ومن ثم فإن البناء الاجتماعي هو عبارة عن النظم والأنساق الاجتماعية المتفاعلة المترابطة ترابطاً عضوياً وثيقاً، أي أن عمل كل منها واستمراره يتوقف على العمل الذي تؤديه بقية النظم الاجتماعية في الوقت الذي يتوقف استمرار الكل الذي يحويها جميعاً (أي البناء الاجتماعي) على هذا التفاعل والترابط والاعتماد المتبادل القائم بينها[٢٣].

وبذلك فإن الوظيفة الاجتماعية لدى "رادكليف براون" تعني نصيب النشاط الاجتماعي الجزئي في النشاط الكلي الذي يؤلف جزءاً منه[٢٤]. أو بمعنى آخر وظيفة نظام اجتماعي معين باعتباره يؤلف جزءاً في البناء الاجتماعي الذي يمثل الكل وبذلك فقط ربط "رادكليف براون" الوظيفة الاجتماعية بالبناء الاجتماعي وذلك على أساس أن العلاقات الوظيفية أو التساند الوظيفي بين النظم الاجتماعية ـــ أجزاء البناء الاجتماعي ـــ لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار البناء الاجتماعي. وهذا ما يؤكده "رادكليف براون" عندما يستخدم الوظيفة الاجتماعية بمفهومها البنائي. ويربط ما بين البناء الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية وعملية الحياة الاجتماعية ارتباطاً منطقياً، حيث تستند العملية على البناء الاجتماعي، وتستند الوظيفة الاجتماعية إلى العلاقات القائمة بين البناء الاجتماعي وهذه العملية، ويستند دوام واستمرار البناء الاجتماعي على استمرار العملية والوظائف الاجتماعية التي تؤديها النظم الاجتماعية التي يتألف منها. فوظيفة أي نشاط متكرر الحدوث، مثل العقاب على الجريمة أو الشعائر الجنائزية هي الدور الذي يلعبه النشاط في الحياة الاجتماعية ككل[٢٥].

ومن القضايا التى تميز البنائية الوظيفية هي أن الأنساق الاجتماعية تحفظ على نفسها لفترة طويلة من الزمن، وتتميز العلاقات بين أجزائها بالتماسك والتضامن[٢٦]. وهنا يبرز تأثير "دوركايم" فالاختلاف الوحيد بين "رادكليف براون"

(٢٣) السيد حامد، ١٩٩٦، ١٩٩٢.

(٢٤) أحمد أبو زيد، ١٩٧٦، ص ٩٣.

(٢٥) السيد حامد، ص ص ٩٢ – ٩٣.

(26) Harris. M, 1965, p 515.

و"دوركايم"، وفي هذا المقام، هو أن "رادكليف براون" أحل مصطلحات الوحدة والتناغم والموائمة محل مصطلح التضامن لـ"دوركايم"[٢٧].

كما تؤكد البنائية الوظيفية على أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية علم تسعى مثل العلوم الطبيعية والبيولوجية إلى التوصل إلى القوانين الاجتماعية التي تحكم فئة من المجتمعات تنتمي إلى نمط معين، وذلك بالاعتماد على المنهج المقارن. فلا تتم المقارنة بين نظام وآخر بانتزاع كلا منهما من سياقه الاجتماعي ولكن تتم مقارنة النظام في علاقته بالبناء الاجتماعي.

كما تغفل البنائية الوظيفية التاريخ أي أنها تزامنيه تدرس المجتمعات في وضعها الحالي، وترتب على ذلك الإهمال للبعد التاريخي إهمالهم للجانب الدينامي.

وفيما يلي سأعرض أهم القضايا التى ميزت البنائية الوظيفية لدى "رادكليف براون" وموقف "ليتش" من تلك القضايا بما يوضح إسهاماته في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية وذلك فيما يتعلق بمسائل مثل الاعتماد على المنهج المقارن والاهتمام بالتنميط واعتبار الأنثروبولوجيا الاجتماعية علماً وإهمال التاريخ أو الاعتماد على التزامن بدلاً من اللاتزامن.

(١) المنهج المقارن والتعميم:

لقد اعتمد "رادكليف براون" على المنهج المقارن Comparative Method لغرض التوصل إلى العموميات البنائية أو القوانين العامة التى تحكم مختلف عناصر البناء الاجتماعي، ولكن بمعنى مختلف عن الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر، وعن السير "جيمس فريزر" الذي أنشغل مثلهم بمقارنة الظواهر الاجتماعية المنتزعة من مختلف المجتمعات والثقافات. فقد كانت نقطة الضعف الشديدة من وجهة نظر "رادكليف براون" لدى "جيمس فريزر" أنه لم يأخذ بوجهة النظر التكاملية أو البنائية إذ يجب النظر إلى مختلف الظواهر الاجتماعية والسمات الثقافية بالرجوع إلى ما يفسرها في الأبنية الاجتماعية والثقافية، حيث أنه لا يمكن فهم طبيعة الظاهرة أو

(27) Loc. Cit.

وظيفتها إلا بردها إلى البناء الاجتماعي أي فهم هذه الظاهرة بعلاقتها مع غيرها من الظواهر والنظم والأنساق السائدة في البناء الاجتماعي. ويؤكد "رادكليف براون" أنه بدون استخدام المنهج المقارن، ودون الالتفات إلى الدراسات المقارنة العلمية المنظمة، تصبح الأنثروبولوجيا الاجتماعية مجرد دراسة وصفية للتاريخ Historiography أو إثنوجرافيا. ولذلك يؤكد "رادكليف براون" ضرورة استناد النظرية السوسيولوجية إلى المقارنة العلمية المنظمة(٢٨).

فالهدف من المقارنة هو الدراسة الدقيقة للأنواع المختلفة من أجل اكتشاف التشابهات وبتطبيق المنهج المقارن – من وجهة نظره – على المجتمعات الإنسانية فإنه يستخدم كأداة للاستدلال الاستقرائي الذي يمكن من اكتشاف الخصائص العمومية والجوهرية التى تعم على كل المجتمعات الإنسانية(٢٩).

وقد رفض "ليتش" المنهج المقارن لدى "رادكليف براون"، من حيث أن "رادكليف براون" سعى إلى التوصل إلى العموميات أو القوانين البنائية التى تعم على كافة المجتمعات التي تنتمي إلى نمط معين، فهذه القوانين تمثل تنميط للمجتمعات حسب الإطار المرجعي مثل النسق السياسي أو النسق القرابي أو النسق الاقتصادي. ولكن "ليتش" أعجب بالتعميمات التي توصل إليها "ليفي ستروس" أو المبادئ العقلية الخفية اللاشعورية التي تنتج عن إتباع "ليفي ستروس" للمنهج البنائي الذي تحدد في خطوتين: الخطوة الأولى هي الدراسة الميدانية لمجتمع واحد أو لعدة مجتمعات وتهدف هذه المرحلة إلى التواصل إلى نموذج لكل مجتمع من المجتمعات، والخطوة الثانية هي مقارنة النماذج وتهدف إلى اختزال هذه النماذج إلى المبادئ العقلية الخفية اللاشعورية(٣٠). فعلى سبيل المثال، ففي دراسة مبادلة الزواج فقد توصل "ليفي ستروس" إلى مبدأ تجنب الزنا بالمحارم والمبادلة على أساس أنها مبادئ عقلية خفية تحكم المجتمعات.

أما "ليتش" فقد اعتمد على التعميم Generalization وليس على المنهج المقارن، فهو يرى أن التعميم نوع مختلف من العملية العقلية، وقد تناول هذا التعميم

(٢٨) قباري، رادكليف براون، ١٩٧٧، ص ١٢٤.

(29) Radcliffe-Brown, 1947, p XI.

(٣٠) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٣٧.

بمسحة رياضية. فمشكلة "ليتش" بكل بساطة هي كيف يستطيع الأنثروبولوجي الاجتماعي أن يسمو على التعميمات التي تنتج عن المنهج المقارن لدى "رادكليف براون" على أمل الوصول إلى نتيجة مقنعة؟ وقد حدد إجاباته من خلال التفكير في الأفكار التنظيمية الموجودة في أي مجتمع كما لو كانت تمثل نمطاً رياضياً. ولتحقيق ذلك فأنه يهتم بالتعميم(٣١).

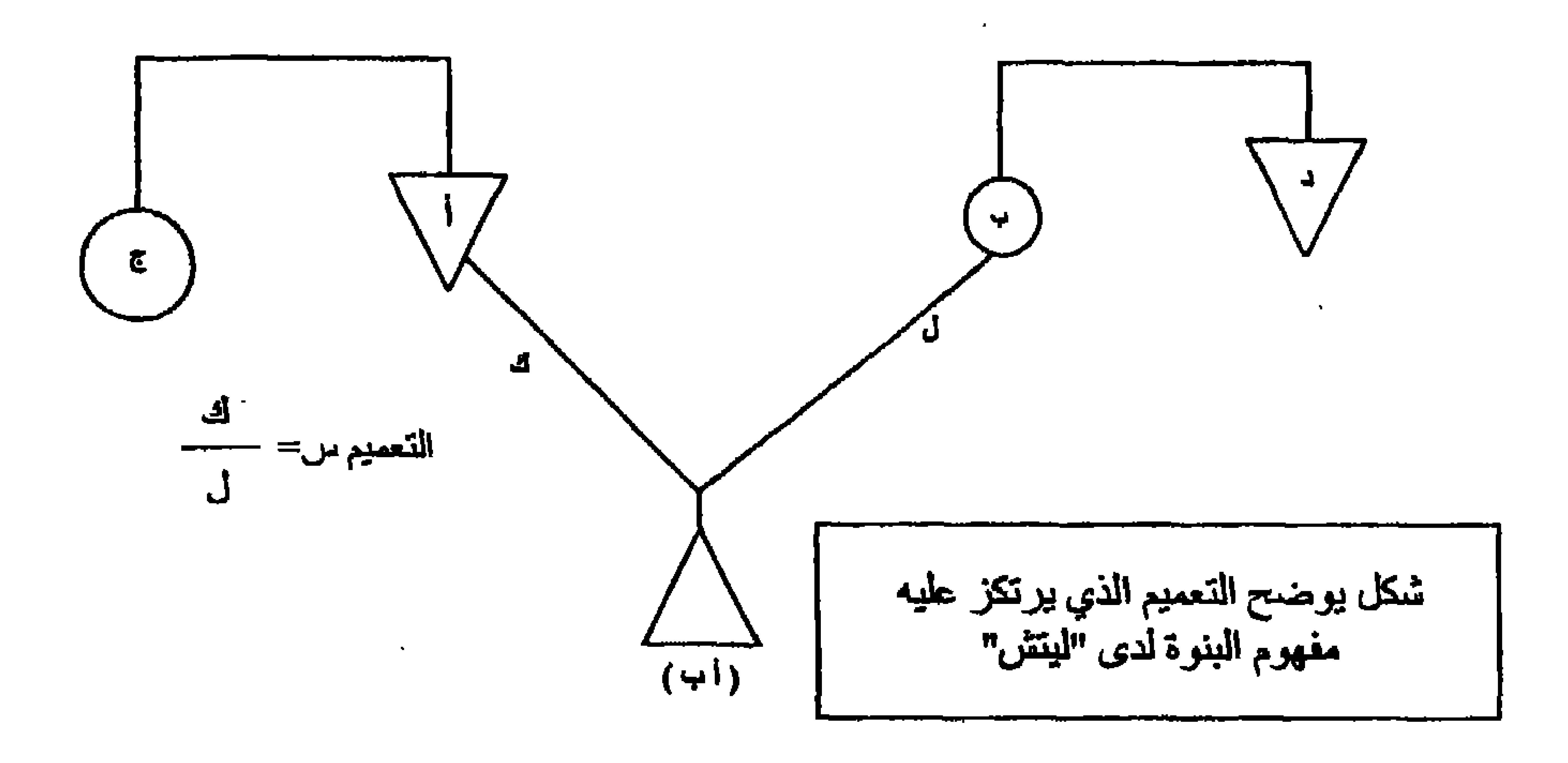
فالتعميم لدى "ليتش" استقرائي Inductive يشتمل على المبادئ العامة في ظروف الحالات الخاصة، فهو عمل تخميني ومقامرة، ربما تكون مخطئاً أو على صواب، ولكن لو كنت على صواب فإنك تكون قد تعلمت شيئاً جديداً(٣٢). وما يقصده بالتخمين هو أن شكل التفكير يكون رياضياً(٣٣).

ويضرب "ليتش" مثالاً لكي يوضح ذلك من خلال مفهوم البنوة Filiation. فالتعميم الكامن خلف ذلك المفهوم هو أن الطفل له علاقة بكل من أبويه. ويتضمن هذا التعميم الحالات الخاصة مثل حالة "مالينوفسكي" في التروبرياند، وحالة مجتمع الليكر. فقد قرر "مالينوفسكي" أن التروبرياندبين يعترفون بتجاهل العلاقة بين الاتصال الجنسي والحمل، ويقدم هذا التجاهل كتبرير عقلي لنسقهم ذي النسب الأمومي. وبالنسبة للتروبرياندبين فإن الأب من وجهة نظرهم لا يكون على علاقة دم على الإطلاق بالأبناء ولكنه زوج الأم. وعلى الرغم من ذلك، يؤكدون أن الطفل يشبه زوج أمه، ولا يمكن أن يتشابه مع أي عضو من أقارب أمه.

ووفقاً لحديث "ليتش" عن التعميم بطريقة رياضية، فإنه لا يكتفي بأن يحدد العلاقة بين الحقائق الامبيريقية الخاصة، وإنما يبدأ التفكير في ضوء المعادلات ومتغيرات المعادلات وهذا ما يوضحه الشكل التالي:

---

(31) Leach, 1971, p 2 - 6.
(32) Ibid, p 5.
(33) Ibid, p 7.



شكل يوضح التعميم الذي يرتكز عليه مفهوم البنوة لدى "ليتش"

وعلى ذلك فوفقاً لـ"ليتش"، فبدلاً من استخدام مفهوم البنوة فإنه يستخدم الجبر فبنوة الأب = ك، وبنوة الأم = ل. كل ذلك من أجل تعميم أن الطفل له علاقة بكل أبويه، ولو تم تسمية الدالة (س)، فمن الواضح أن (س) لها عدد لا متناهي من القيم. فحالة التروبرياند تمثل الطرف الأول، ك= صفر، ل= ١، ولذلك فإن الدالة (س) لا تعني أن هناك بنوة للأب والطرف العكسي سيكون ل= صفر، ك= ١، ولذلك فإن الدالة (س) لا تعني أن هناك بنوة للأم. أما الحالة التي يريد "ليتش" تعميمها، ك= ل، ولذلك فإن الدالة (س) تعني أن للطفل علاقة بكل من والديه.

ففي الغالبية العظمى من الحالات يتوقع "ليتش" أن كلاً من ك، ل لهما قيم ولكن الحالات الاستثنائية التي فيها ل أو ك تكون صفراً أي لا تكون فيهما للطفل علاقة بأي من أبويه لها اهتمام كبير، ويؤكد "ليتش" في هذا الصدد بأنه لا يحاول التأكيد على استخدام الرياضيات لكي يحل المسائل الأنثروبولوجية، فما يؤكده هو أن تجريد التعبير الرياضي له قيمة كبيرة في حد ذاته، ومن خلال تحويل الحقائق الأنثروبولوجية إلى لغة رياضية، فإننا نخرج بالترابط الزائد في الحقائق الإمبيريقية والمفاهيم تصبح ذات قيمة كبيرة(٣٤).

وفي ضوء نفس الإطار من التفكير الرياضي فإنه يطرح تلك المعادلة: ل= صفر، ك= ١، ولذلك فإن الدالة (س) لا تعني أن هناك بنوة للأم.

---

(34) Leach, op. cit., p-p 12 - 13.

ويرى "ليتش" في تلك حالة مستحيلة لأنها تتضمن مجتمعاً لا يكون فيه للطفل علاقة بأمه فذلك مناف للعقل، إلا إنه يرى ذلك غير مناف للعقل، فلماذا هو مناف للعقل عن حالة "مالينوفسكي" التي يكون فيها الطفل غير مرتبط بأبيه؟. فالحديث بطريقة رياضية تسمح برؤية تشابهات النمط بهذا المعنى(٣٥). ويستشهد "ليتش" بإثنوجرافيا مفصلة عن أحد هذه الجماعات وهي "الليكر Lakher" فهم مختلفون عن جيرانهم ويعرفون الطلاق ويكرر بينهم، وكذلك يعتبرون أن الطفل من رجل متزوج سيقتصر عليه وأن زوجته المطلقة ليس لها حقوق في الطفل إلى حد كبير، ولو أن المرأة لها ابن وابنة من زوجين فإن الأبناء يكونون غير مترابطين، ولذلك فإنهما ربما يتزوجان بدون قيد، وعلى العكس، فإن الابن والابنة لرجل متزوج من امرأتين مختلفتين يدخلان في علاقة تحريم على الآخر. وعلى ذلك فإن حالة الليكر صارمة أيضاً بمعنى أن الأم ليست لها علاقة قرابة مع أبناء زوجها ولكنها ترتبط بالأبناء كقريبة(٣٦).

وعلى ذلك يتضح أن التعميم لدى "ليتش" استقرائي يشتمل على المبادئ العامة في ظروف الحالات الخاصة. وفي إطار اهتمام "ليتش" بالتعميم على نحو رياضي فإنه لا يريد أن يجعل الأنثروبولوجيا فرعاً من الرياضيات، ولكنه اعتقد أنه يمكن تعلم الكثير عن المجتمع في ضوء التعميم بطريقة رياضية فلن يكون المجتمع مجموعة من الأجزاء ولكن مجموعة من المتغيرات(٣٧). كما أن التعميم على نحو رياضي شكل وظيفته فهي وظيفية رياضية لا تهتم بالعلاقات بين أجزاء الكل ولكن بالمبادئ الموجودة في الأنساق الجزئية(٣٨). ويتضح ذلك من التعميم الذي يود التوصل إليه وهو أن مبادلة الزواج ليست شيئاً في حد ذاته في مجتمع الكاشين ولتعميم ذلك فقد رأى أن مجتمع الكاشين يتألف من مجتمعات متنوعة فهو يتضمن ثلاث جماعات وهي: جماعة الزعيم وجماعة الرئيس وجماعة العامة، وتعبر هذه الجماعات عن المساواة أو الاختلاف في المكانة في ضوء العوامل الاقتصادية والسياسية. وبناءً على اهتمامه بالمبادئ الموجودة في الأنساق الجزئية وليس بالعلاقات بين أجزاء الكل فقد حدد المبدأين اللذين ينظمان مبادلة الزواج وهما أن

---

(35) Ibid, p 13.

(36) Ibid, p 14.

(37) Ibid, p 7.

(38) Ibid, p 6.

الرجل سيفعل كل شئ ممكن لكي يتجنب الزواج من طبقة أدنى منه، والثاني هو أن الرجل سيفعل كل شئ ممكن لكي يحقق أعلى فائدة سواء فيما يتعلق بالمهر أو الميزة السياسية(٣٩). ولكي يتوصل إلى التعميم فإنه يستقرئ المبدأين في كافة المجتمعات التي يتضمنها مجتمع الكاشين وبذلك فإن المجتمعات تصبح مجموعة من المتغيرات وذلك على أساس ان التعميم الاستقرائي يشتمل على المبادئ العامة في ظروف الحالات الخاصة. وبذلك فإن المبادلة ليست شيئاً في حد ذاته. فمن الواضح أن "ليتش" لم يهتم بالتعرف على وظيفة النظام في علاقته بباقي النظم الأخرى، فما اهتم به هو وظيفة هذه المبادئ النظامية للزواج من خلال معنى رياضي(٤٠).

فالتعميم على نحو رياضي يتماثل من وجهة نظر "ليتش" مع فرع الرياضيات المعروف بالطوبولوجي Topology(*)، الذي يمكن أن يوصف كهندسة نسيج المطاط فلو أخذنا قطعة من نسيج المطاط ونرسك مجموعة من الخطوط عليها لكي ترمز إلى العلاقات الوظيفية بين مجموعة من الظواهر الاجتماعية. وعندئذ نبدأ في مد المطاط، فيتغير الشكل الهندسي الأصلي مع أنه يكون نفس الشكل في كل مرة. فثبات النموذج يوجد كتعميم رياضي كما هو الحال في النماذج البنائية في الأنثروبولوجيا والتي تتحدد بمجتمعات من نمط بنائي معين(٤١).

فهو يريد أن يوضح أن الظواهر الاجتماعية لا تخضع لتغيرات جوهرية في تنوعها من ثقافة لأخرى، وإنما لتغيرات شكلية وكمية فحسب. فذلك يمثل دعوى من "ليتش" للتنصل من تأثير العموميات البنائية لـ"ليفي ستروس". وكل ذلك يتفق مع تصريحه بأن وظيفيتي وبنائيتي ينتجان من تأسيسي في الرياضيات والهندسة(٤٢).

فوجهة نظر "ليتش"، هي أن التفكير في النماذج بطريقة رياضية ومنطقية يساعد الأنثروبولوجي في تنظيم قضاياه بطريقة منطقية. وبمطابقة هذا على هدفه، فإن نفس النموذج البنائي يوجد في أي نمط من المجتمعات. فالتفكير بطريقة رياضية لا

---

(39) Leach, 1971, p 84.

(40) Leach, 1984, p 19.

(*) الطوبولوجي: علم هندسي يدرس الخصائص الهندسية التي لا تتأثر بتغير الحجم أو الشكل (أنظر إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس: البنيوية ومشروعها الأنثروبولوجي، ترجمة ثائر ديب، ص ٧٤).

(41) Leach, 1971, p-p 6 - 7.

(42) Leach, 1984, p 20.

يفترض مقدماً أن الأنساق الأحادية النسب تختلف كلياً عن الأنساق الثنائية أو أن الأبنية الأبوية تختلف عن الأبنية الأمومية، فمبادئ التماثل Parity تـؤدي إلـى تلاشـي أي اختلافات من هذا النوع(٤٣).

وما يهم أنه في ضوء رفض "ليتش" للمنهج المقارن لدى "رادكليـف بـراون" يتضح تميز منهجيته حتى عن "ليفي ستروس" الذي سعى إلى الكشف عن العموميـات العقلية أو الأبنية الخفية اللاشعورية.

(٢) التنميط:

يتفق اهتمام "رادكليف براون" بالتنميط Typology مع اهتمامه بالمنهج المقارن فقد كان هدفه من التنميط هو التوصل إلى أنماط متشابهه من الأبنية الاجتماعية التـي تضمها المجتمعات الاسترالية، وذلك من أجل الكشف عن التعميمات البنائية.

وفي هذا الصدد، رأى "رادكليف براون" أن التنـوع الهائـل لصـور المجتمـع الإنساني لابد أن يختزل من خلال التصنيف، فمن خلال مقارنة المجتمعـات كـل منهـا بالآخر يمكن تمييز وتحديد الأنماط المختلفة، فالأستراليون الأصليون ينقسمون إلـى فئـات من القبائل المنفصلة، ولكل قبيلة لغتها وتنظيمها وعاداتها ومعتقداتها، ولكن دراسـة هـذه القبائل توضح أنه يوجد تحت هذه الأنواع تشابهات عامة يمكن تشـكيلها ووضـعها فـي مصطلحات عامة للنمط الاسترالي(٤٤). وفي هذا الصدد، فقد أثبت "رادكليـف بـراون" أن القبائل الاسترالية تتشابه كلها في أبعاد عامة في بنائها الاجتماعي وذلك على النحو التالي:

١- يتأسس تنظيمهم الاجتماعي من أسر مترابطة.
٢- انقسام القبيلة إلى فئات اجتماعية مثل الأفخاذ Moieties.
٣- استخدام نمط معين من مصطلحات القرابة التصنيفية، وكل قبيلة تـرتبط بقاعدة معينة من الزواج.
٤- الدين الطوطمي.

فهذه التشابهات العامة في التنظيم الاجتماعي اتضح أنها تختلـف مـن قبيلـة لأخرى فمصطلحات القرابة تتفق مع كل من قاعدة الزواج والفئات التى تخلقها الأفخاذ

---

(43) Leach, 1971, p 8.

(44) Radcliffe-Brown, 1947, XI.

أو فروع القبائل والأنساق الاجتماعية. وتربط الجماعة المحلية رجال العشيرة الطوطمية بزوجاتهم وأبنائهم، وقد أوضح "رادكليف براون" أن أنماط المجتمع الاسترالي يجب مطابقتها ويتم تسمية كل نمط منها وهم نمط الكاييرا، نمط الارانـدا ونمط المورجن ولكل قبيلة من القبائل تصنيف تحت أي نمط من هذه الأنماط(٤٥).

ومن وجهة نظر "رادكليف براون" فإن هذا التنميط يمثل تجريداً تم استخلاصه من الواقع المحسوس، وعندما يتم تحديد عدد من مثل هذه الأنماط فأنه يمكن مقارنة كل نمط بالآخر وتكون الخطوة التالية هي الوصول إلى التجريد، ومن خلال هذه العملية يمكن الوصول إلى تصنيفات ومفاهيم مجردة يتم تحديدها بدقة وتمثل الواقع تماماً(٤٦).

كذلك اهتم "إيفانز بريتشارد" و"فورتس" بتنميط الأنساق السياسية الأفريقية، وقد صنفا تلك الأنساق إلى مجموعتين المجموعة (أ) وتتألف من تلك المجتمعات التي لها سلطة مركزية، وبإيجاز التي لها حكومة. وفي هذه المجتمعات يتفق تقسيم الثروة والمكانة مع توزيع القوة والسلطة والمجموعة (ب) تضم تلك المجتمعات التي تنقصها السلطة المركزية، وبإيجاز التي ليس لها حكومة والتي لا توجد بها انقسامات المرتبة والمكانة أو الثروة. فالمجموعة (أ) هي حكومات بدائية Primitive States، والمجموعة (ب) هي مجتمعات بلا حكومة Stateless Societies(٤٧).

وقد علق "إيفانز بريتشارد" على التنميط بقوله: "إن هذا التنميط الذي قمت به أنا والأستاذ "فورتس" فيما مضى ... كان المقصود به أن يكون بداية ملائمة نحو تصنيف أكثر تفصيلاً لأنماط المجتمع الأفريقي، بحيث يصبح غياب أو حضور صور جماعات النسب ونظم الحكومة هما معياران"(٤٨).

وربما يرجع اهتمام "رادكليف براون" وتلاميذه "إيفانز بريتشارد" و"فورتس" بالتنميط إلى طبيعة المجتمعات التى درسوها، فهي مجتمعات صغيرة وتنقسم إلى عدة قبائل بحيث أنه يمكن التوصل إلى أنماط معينة حسب النسق السياسي أو القرابي التي يمكن من خلالها تصنيف هذه القبائل.

---

(45) Layton. R, 1997, p 57.
(46) Radcliffe-Brown, 1947, p XII.
(47) Fortes. M & Evans-Pritchard, 1947, p 5.
(48) Kuper. A. 1996, p 83.

وقد عبر "ليتش" عن رفضه للتنميط في كتابه "إعادة التفكير في الأنثروبولوجيا" (١٩٦١)، فإذا كان "رادكليف براون" قد اعتمد على المنهج المقارن بغرض الوصول إلى التعميمات البنائية التي تحكم مختلف عناصر البناء الاجتماعي والتي تصدق على أشكال مختلفة في سائر المجتمعات. فإن "ليتش" لم يهتم بالتنميط وإنما اعتبر مجتمعات الكاشين مجموعة من المتغيرات وليست مجموعة من الأجزاء وذلك من أجل الكشف عن المبادئ العامة وفقاً للتعميم برؤية رياضية. وذهب "ليتش" منتقداً هذا المنهج المقارن إلى أنه ليس سوى تنميط للأنساق أي تصنيف وترتيب هذه الأنساق وفقاً لأنماط فرعية، وقد عبر عن ذلك قائلاً يتفق ذلك مع تصنيف الفراشات وفقاً للونهم وحجمهم أو أشكال أجنحتهم(٤٩).

فقد أكد الأنثروبولوجيون الاجتماعيون من البنائيين الوظيفيين من وجهة نظر "ليتش" على التمييز بين أنساق النسب الأحادي أو النسب الثنائي، وقد ميز الأنثروبولوجيون من خلال النسب الأحادي بين المجتمعات الأبوية والمجتمعات الأمومية، وفي ضوء اهتمام "ليتش" بالتعميم فإن ذلك يحدث مشكلة نتيجة التقيد الفكري الذي يرتبط به الأنثروبولوجي نتيجة تحديده مسبقاً لمعالم النسب الأحادي أو الثنائي(٥٠). ولكي يوضح ما سبق فأنه يستشهد بأحد أبحاث "أودري ريتشاردز A. Richards" "بعض أنماط بناء الأسرة بين البانتو"(١٩٥٠)، والذي يعتبره مثالاً جيداً للتنميط، فقد أكدت على أن المشكلة في المجتمعات الأمومية هي أنه من الصعب إدراك النسب من خلال المرأة في علاقتها بقاعدة الزواج الخارجي، وقد صنفت المجتمعات الأمومية وفقاً لذلك فتصنيفها يجعل لأخو المرأة (الخال) ولزوج المرأة (الأب) حقوقاً على الأبناء، ولكن الأنساق الأمومية تختلف من وجهة نظرها في طريقة تقسيم الحقوق بين الخال والأب، ويرى "ليتش" في هذا الصدد، أن الرجال في كل المجتمعات لهم أزواج أخوات، وبناءً على ذلك، لماذا يفترض من البداية أن أزواج الأخوات في المجتمعات الأمومية لهم مشكلات خاصة لا توجد في المجتمعات الأبوية أو المجتمعات الثنائية؟(٥١). فذلك يتفق مع اهتمامه بالتعميم الذي يتلاشى مشكلات كهذه.

(49) Leach, 1971, p 3.
(50) Ibid, p 4.
(51) Loc. Cit.

ويرى "ليتش" أن المشكلة هي أن "ريتشاردز" قد ارتبطت بمجتمع "بمبا Bemba" وهو مجتمع أمومي، استنتجت أن النسب الأمومي هو العامل الأساسي وعلى أساسه فإن الموضوعات الأخرى من السلوك الثقافي تبرز اعتماداً وظيفياً. وعندئذ فإنها استنتجت نمطاً لا يمكن تطبيقه على المجتمعات الأخرى(٥٢).

ومن وجهة نظر "ليتش" أيضاً، أنا أتباع "رادكليف براون" كانوا جامعين للفراشات الأنثروبولوجية أي للأنماط حسب الإطار المرجعي أي النسق السياسي أو النسق القرابي، ومما يزيد الأمر سوءاً هو أنهم لم يحددوا لماذا اختاروا إطاراً مرجعياً بالأحرى من الآخر، مما يعني أن منهجهم في تناول الحقائق الأنثروبولوجية كانت له نتائج محددة. فعلى سبيل المثال، ووفقاً لـ"رادكليف براون" يجب اعتبار مجتمع الاندمان مجتمعاً من نمط بنائي معين، وأن التصنيف يجب أن يكون على النحو التالي:

- النمط الرئيسي: المجتمعات المكونة من جماعات النسب الأحادي.
- النمط الفرعي: المجتمعات المكونة من جماعات النسب الأمومي.
- النمط المتفرع من النمط الفرعي: المجتمعات المكونة من جماعات النسب الأمومي التي يعيش فيها الرجال في البدنة الأمومية معاً في مسكن واحد، وبصرف النظر عن النساء في البدنة الأمومية.

يرى "ليتش" أنه على الرغم من أن هذا التصنيف له استخدامه، إلا أن له عيوباً خطيرة. فالعيب الرئيسي هو أنه ليست له حدود منطقية، فأي مجتمع يمكن أن يصنف ووفقاً للمثال السابق كنمط فرعي يتميز عن النمط الآخر، وتتضاعف المشكلة إذا ما كان الأنثروبولوجيون لديهم غموضاً عما يقصدون بالمجتمع لأن ذلك سيؤدي بهم إلى التميز بين مجتمعات كثيرة(٥٣). ويضرب "ليتش" مثالاً على ذلك بفشل "جاك جودي J. Goody" في التمييز بين مجتمعين متجاورين وهما "اللولي Lowilli" و"لودجابا Lodagaba" وذلك على أساس أن مناهج التحليل التي اعتمد عليها لم يكن لها حد معين، والتي وفقاً لها يمكن القول بأن لكل مجتمع نمطاً مختلفاً عن نمط المجتمع الآخر(٥٤).

---

(52) Loc. Cit.

(53) Leach, 1971, p-p 2 - 3.

(54) Ibid, p 3.

وعلى ذلك فقد رفض "ليتش" التنميط الذي ينجم عن المقارنة بين أنماط محددة تقيد الباحث وتخلق لديه نزعة مركزية لا يمكن الخلاص منها(٥٥).

(٣) الأنثروبولوجيا الاجتماعية علم:

لقد اعتبر "رادكليف براون" الأنثروبولوجيا الاجتماعية فرعاً من العلم الطبيعي Natural Science بمعنى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تدرس الظواهر الاجتماعية بواسطة مناهج تشبه في جوهرها المناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية والبيولوجية التي تعتمد على الملاحظة والاستقراء للوصول إلى قوانين عامة(٥٦). فذلك يلخص الأفكار التي جمعها منذ أن كان طالباً في كامبردج في بداية القرن العشرين.

فقد كان تدريس العلم يرتكز على خزانات العرض التي تظهر عينات مصنفة بواسطة أنماط من الحفريات والصخور والحشرات والطيور المحنطة والحيوانات التى توضع في أقفاص حدائق الحيوانات، فهي كيانات ثابتة، بدون تغير ودائمة(٥٧).

وفي ضوء ذلك، يقرر "رادكليف براون" أن منهج العلم يتضمن الملاحظة والتصنيف والتعميم، وليس كعمليات منفصلة ولكن كأجزاء لإجراء مركب. وهنا يرى "ليتش" أن "رادكليف براون" هو المؤيد لمنهج العلم عند "جاليليو Galileo"(٥٨).

وقد أكد "إيفانز بريتشارد" وهو أحد تلاميذ "رادكليف براون"، أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية علماً كما هو واضح من الكتاب الذي حرره مع "ماير فورتس" وهو "الأنساق السياسية الأفريقية" (١٩٤٧)، حيث أنهما اعتبرا الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي الدراسة العلمية للنظم السياسية، ولذلك فإنها لابد أن تكون استقرائية وتعتمد على المنهج المقارن ويكون الهدف هو تأسيس وتفسير التشابهات التي توجد بين النظم السياسية وإبراز الاعتماد المتبادل مع الملامح الأخرى لتنظيم اجتماعي(٥٩). لكن "إيفانز بريتشارد" تراجع عن تلك الرؤية إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية على أنها علم، وبدلاً من ذلك نظر إليها

---

(55) Ibid, p 4.

(٥٦) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٧٠.

(57) Leach, 1976(b), p 162.

(58) Ibid, p 168.

(59) Fortes. M & Evans-Pritchard, 1947, p 5.

على أنها فن. وعلى هذا الأساس رأى أن مهمة الأنثروبولوجي الاجتماعي هي دراسة النسق الاجتماعي الذي هو نسق أخلاقي وليس نسقاً طبيعياً(٦٠).

ولعل تلك النظرة إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية على أنها فن وليست علم لاقت قبولاً لدى "ليتش" والتي على أثرها رفض وجهة نظر "رادكليف براون" و"نادل Nadel" اللذان يعدان مسئولين – من وجهة نظره – يحصلون على تصور عن سلوك الناس الآخرين، هذا التصور يحصل عليه الأنثروبولوجي الاجتماعي نتيجة معرفته بأسلوب معيشة الناس. وبعد ذلك تكون له مهمة أخرى لتحويل هذا التصور إلى لغة يفهمها قراؤه الذين لم يشاركوه خبرته الخاصة. فالأنثروبولوجيون الاجتماعيون رواة سيئون وليسوا علماء سيئين(٦١).

فلم يسع "ليتش" في دراسته لمجتمع الكاشين إلى الوصول إلى التعميمات البنائية أو القوانين كما فعل "رادكليف براون" في ضوء دراسته للمجتمعات الاسترالية، وإنما توصل إلى عدة مبادئ تنظم مبادلة الزواج على سبيل المثال، وكل ذلك في ضوء وظيفيته الرياضية التي تهتم بالمبادئ الموجودة في الأنساق الجزئية، وهذه الأنساق هي نسق الجوملاو المساواتي ونسق الشان ذو التدرج الهرمي ونسق الجومسا الذي يجمع بينهما. وقد اعتبر "ليتش" تلك الأنساق نماذج مثالية تنتج من تصور الأنثروبولوجي الاجتماعي للواقع بحيث أنها تعبر عن نسق الأفكار الذي يسود في المجتمع والذي يتمثل في تحديده للمبدأين اللذين ينظمان مبادلة الزواج، وبالتالي فإن "ليتش" لم يسع مثل البنائيين الوظيفيين إلى التوصل إلى أنماط ثابتة لعدة مجتمعات تساعد على الوصول إلى تعميمات بنائية، وبدلاً من ذلك فقد اعتمد على التعميم الذي هو استقرائي يشتمل على المبادئ العامة.

كما رفض "ليتش" أن تكون الأنثروبولوجيا الاجتماعية علماً نلجأ عن اعتباره الإثنوجرافيا خيالاً Fiction أي أنها تنتج من تصور الأنثروبولوجي الاجتماعي فهي شئ ما من صنع الأنثروبولوجي، وذلك على أساس أن الحقائق التي تتضمنها الإثنوجرافيا ذاتية، بناءً على أن رؤية الملاحظ الأنثروبولوجي تمثل نوعاً من الإسقاط التناغمي لشخصية الملاحظ(٦٢).

---

(٦٠) إيفانز بريتشارد، ١٩٧٥، ص ٨٥.

(61) Leach, 1982, p-p 52 - 53.

(62) Leach, 1984, p 22.

وفي هذا الصدد، يقتنع "ليتش" بأن الإثنوجرافيا لها علاقة بالرواية على أساس اعتباره الإثنوجرافيا خيال أي أنها تنتج من تخيل أو تصور الأنثروبولوجي للواقع الاجتماعي، فتبدو في صورة رواية يرويها بنفسه، عن أن تكون بحثاً علمياً يسعى إلى التوصل إلى القوانين التي تحكم النظم والظواهر الاجتماعية ويوضح ذلك قائلاً: وكأنثروبولوجيين فإننا ندرك الحقيقة المعروفة بأن شخصية الرواية هي جوانب من شخصية المؤلف كيف تختلف لأن الشخصية التي أعرفها لأنها شخصيتي فعندما يكتب "مالينوفسكي" عن التروبرياند فإنه يكتب عن نفسه، وعندما يكتب "إيفانز بريتشارد" عن النوير فإنه يكتب عن نفسه(٦٣).

وعلى ذلك فقد رفض "ليتش" أن تكون الأنثروبولوجيا علماً يسعى إلى القوانين أو التعميمات البنائية وإنما هي فن تتوصل إليه المبادئ العامة، وقد مثلت رؤيته تطويراً للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية.

(٤) التزامن واللاتزامن:

لقد أهمل "رادكليف براون" وآخرون من أصحاب المدرسة البريطانية التاريخ، واعتبروا مسألة البحث عن أصول النظم البدائية غير جديرة بالبحث أي أنه مركز على التزامن حيث تتم دراسة المجتمعات كما هي في وضعها الراهن. أما "ليتش" فقد استعاد اللاتزامن في كتابه "الأنساق السياسية في هضبة بورما" (١٩٥٤)، وذلك من خلال اعتماده على التاريخ من أجل الكشف عن الطبيعة الخيالية في فرضية التوازن، على ما سيتضح في الفصل البناء الاجتماعي.

وكذلك يجب التنويه إلى أن "إيفانز بريتشارد" أيضاً طالب بأهمية التاريخ، ولا يعني ذلك من وجهة نظره خروجاً على الاتجاه البنائي الوظيفي، كما أنه لا يبغي بكلامه عن التاريخ مناقشة الفروض الإثنولوجية سواء كانت من النوع النشوئي (التطوري) أو الانتشاري، ولكنه يريد أن يوضح مسألة أهمية تاريخ النظم الاجتماعية في دراسة هذه النظم عندما يكون لدينا معلومات تاريخية مؤكدة ومفصلة(٦٤).

(63) Leach, 1989, p-p 140 - 141.

(٦٢) إيفانز بريتشارد، ١٩٧٥، ص ٨٠.

وعلى الرغم من أن "إيفانز بريتشارد" قد طالب بأهمية تاريخ النظم الاجتماعية إلا أنه يختلف عن "ليتش" فلم يتخل عن فرضية التوازن البنائي.

تعقيب:

من هذا العرض للاتجاه الوظيفي لـ"مالينوفسكي" والبنائي الوظيفي لـ"رادكليف براون" يتضح أن آراء "ليتش" مثلت تطويراً ضمن المدرسة البريطانية جعلت منه رائداً فإذا كانت وظيفية "مالينوفسكي" قد اهتمت بالتعرف على وظيفة النظام برؤية شمولية، واهتم بكيف تساهم الثقافة في إشباع حاجات الفرد والجماعة، وإذا كانت بنائية وظيفية لدى "رادكليف براون" تحاول التعرف على وظيفة النظام في ضوء الاعتماد المتبادل مع بقية النظم والأنساق التي يتألف منها البناء الاجتماعي، فإنها وظيفية رياضية تعتمد على التعميم تعتبر المجتمع مجموعة من المتغيرات وليس مجموعة من الأجزاء، كما أنها لا تهتم بالعلاقات بين أجزاء الكل ولكن بالمبادئ الموجودة في الأنساق الجزئية. وإذا كان البنائيون الوظيفيون قد اعتمدوا على المنهج المقارن من أجل التوصل إلى تنميطات يمكن في ضوئها التوصل إلى القوانين أو التعميمات البنائية، فإن "ليتش" رفض هذا المنهج المقارن على أساس أنه يؤدي إلى تأسيس تنميطات ثابتة للأنساق الاجتماعية التي اهتموا بدراستها، وبدلاً من ذلك فقد اعتمد على التعميم الذي يرتكز على رؤية رياضية. وإذا كان البنائيون الوظيفيون قد أهملوا البعد الزمني في دراسة المجتمعات واهتموا بالنظرة الآتية، فإن "ليتش" قد أعاد الاهتمام بالدراسة اللاتزامنية من خلال اعتماده على التاريخ.

هذا الاختلاف بين "ليتش" والبنائيين الوظيفيين سوف يتضح من خلال فصلي القرابة والبناء الاجتماعي.

الفصل الثاني

البناء الاجتماعي

مقدمة:

لقد نال مفهوم البناء الاجتماعي اهتماماً كبيراً من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين إلى الدرجة التي يمكن القول بأن مفهوم البناء الاجتماعي يعكس مـنهج الأنثروبولـوجي الاجتماعي ومعالجته للموضوعات التي يدرسها مثل القرابة والأسطورة.

وعلى أية حال، فقد مثل مفهوم البناء الاجتماعي في فترة مـا بعـد الحـرب العالمية الثانية أحد المصادر الأساسية في تطور الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ولكن تـم تناوله بمعاني مختلفة. وقد تمثل هذا الاختلاف في ثلاثة أقطاب متنافرة وهم "رادكليف براون" رائد الوظيفية البنائية من ناحية، و"كلود ليفي ستروس" ممثل البنائية الفرنسـية من ناحية أخرى، أما القطب الثالث والأخير فهو "إدموند ليتش". ويرجع هذا الاختلاف إلى الخلفيات التي تأثر بها كل منهم، وأدت به إلى إنتاج مفهوم البناء الاجتماعي علـى نحو مميز، وكذلك إلى طبيعة المنهج الذي يعتمد عليـه. وسـوف أعـرض البنائيـة الوظيفية عند "رادكليف براون" حتى يمكن التعرف على اختلاف "ليـتش" عنهـا مـن ناحية، ولأنه ينتمي إلى هذه المدرسة البريطانية من ناحية أخرى.

فقد تأثر "رادكليف براون" بآراء "هربرت سبنسر H. Spencer" عن المماثلـة العضوية التي تعني أن المجتمع جزء من النظام الطبيعي للكون وأنه يدخل في تركيبه، ولذا يمكن تصوره كبناء له كيان متماسك[١]. وكذلك فقد تأثر بفكرتي "أوجست كونـت" عن الاستاتيكا الاجتماعية والدينامكية الاجتماعية اللذان طبقهما "رادكليف براون" وأنتج البناء الواقعي من حيث أنها تتسم بالثبات. وأخيراً، فقد تأثر بـ"دوركايم" في اهتمامـه بالتضامن الاجتماعي، وقد وجدت تلك الفكرة صدى لدى "رادكليف براون" وإن كان قد استبدلها بمصطلحات التوازن والتكامل والاتساق.

إلا أن ما يهم هو أن مفهوم البناء الاجتماعي لدى "رادكليف براون" قد عكس منهجه الوظيفي البنائي، كما هو الحال بالنسبة لـ"ليفي ستروس".

إلا أن المؤثرات التي أدت بـ"ليفي ستروس" إلـى صـياغة مفهـوم البنـاء الاجتماعي على أنه مبادئ عقلية خفية لا شعورية ترجع إلى عدة تأثيرات منها مقالـة "مارسيل موس M. Mauss" "عن الهدية". حيث أن موس حاول أن يختزل تنوع أشكال

(١) أحمد أبو زيد، ١٩٧٦، ص ٢١.

أنواع التهادي إلى شكل أولي، وأن يحدد المبدأ الذي يختفي وراء الأشكال جميعاً ويجعلها قابلة للفهم[٢]. بالإضافة إلى بعض التأثيرات الأخرى التى قد تبدو هامشية ولكنها تركت آثاراً عميقة في تفكيره ومنهجه وتفسيراته مثل تأثره بنظرية "الجشتالت Gestalt"، وكذلك أفكار "فرويد" عن اللاشعور وتمييزه بين العقل الواعي والعقل اللاواعي، مما دفعه إلى تخصيص فقرة طويلة في مقاله عن البناء الاجتماعي عن الشعور واللاشعور، حاول من خلالهما أن يثبت عدم دقة النماذج الشعورية للمجتمع وأعضائه، وأن هذه النماذج الشعورية تختفي وراءها العلاقات الاجتماعية (العقلية) التي يعتبرها العلاقات الحقيقة الخليقة بالبحث والاهتمام[٣].

وكذلك إذا كان "دوركايم" قد أكد على أسبقية ما هو اجتماعي على ما هو عقلي، وقد سلم "رادكليف براون" بتلك القاعدة فكان اهتمامه بالعلاقات الاجتماعية بين الأشخاص أي أنه سلم بالجانب الشعوري المحسوس والملموس ولم ينحو ناحية تجريدية تأملية. بينما يرى "ليفي ستروس" العكس، فكل ما هو عقلي سابق على كل ما هو اجتماعي، ولذلك كان من الطبيعي أن يبحث عن العموميات أو المبادئ العقلية أو الأبنية العقلية الخلفية اللاشعورية. فهو يهتم بالجانب اللاشعوري للبناء. وكذلك فقد اقتبس "ليفي ستروس" وجهة نظره عن البناء من اللغويات وبسبب ذلك فإن قضاياه تظهر مجردة تماماً عندما تقارن بالقضايا التي قدمها "رادكليف براون"[٤]. وما يهم هو أن مفهوم البناء الاجتماعي لدى "ليفي ستروس" قد عكس منهجه البنائي.

أما "إدموند ليتش" على خلاف الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين لم يستعر مفاهيمه من "دوركايم" والتي أدت بهم إلى أن يبرزوا التكامل الاجتماعي والتضامن الاجتماعي والتماثل الثقافي والتوازن البنائي[٥]. أما "ليتش" فقد استعار مفاهيمه فيما يتعلق بالبناء الاجتماعي من "ماكس فيبر" و"باريتو"[٦]. فحيث أن "فيبر" قد استغرق في قضايا الدينامية الاجتماعية والت لم يهتم بها "دوركايم"[٧]. نجد أن "ليتش"

---

(٢) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٣٥.

(٣) أحمد أبو زيد، ١٩٩٥، ص ٥٠.

(4) Leach, 1968, p. 486.

(5) Leach, 1964, (a), p. 7.

(6) Loc. Cit.

(٧) علي ليلة، ١٩٨٣، ص ٥٦٥.

قد سعى إلى إبراز الجانب الدينامي ورفض فرضية التضامن الاجتمـاعي، وإذا كـان "فيبر" لم يعتبر النموذج المثالي وصفاً للواقع، وإنما هو تعبير عنـه[٨]. أي أنـه يهـتم بنسق الأفكار، فإن "ليتش" قد اهتم أيضاً بنسق الأفكار وهو ما يتضح من تعريفه للبناء الاجتماعي بأنه يتألف من مجموعة من الأفكار عن توزيـع القـوة بـين الأشـخاص وجماعات الأشخاص[٩]. وكذلك فقد اعتبر أن الشعائر والأساطير تعبير عـن البنـاء الاجتماعي لدى مجتمع "الكاشين". وعلى الرغم من ذلك، فلم يهتم "ليتش" بنسق الأفكار في حد ذاته. وكل تلك الأمور ستتضح من الصفحات التالية.

وإذا كان "فيبر" قد أكد على أن السلوك الفردي يشكل النواة الأساسـية التـي تلتقي مع السلوك الآخر لتشكل التفاعل والنسق الاجتماعي[١٠]. فقـد رأى "ليـتش" أن الأفراد يمكن أن يؤكدوا التناقض والأفكار غير المتساوقة عن النسق[١١]. كما أن كـل فرد في المجتمع يحاول أن يستغل الموقف كما يدركه، وبذلك فإن مجموعة من الأفراد يمكن أن يغيروا بناء المجتمع[١٢].

وقد تأثر "ليتش" بـ"فلفريدو باريتو" من حيث نظرته إلى قضية القـوة Power والتى ركز من خلالها على عدم تلاؤم المصالح بين البشر[١٣]. وفي هذا الصدد، يؤكد "ليتش" أن الأفراد يستخدمون القوة لصالحهم كأشخاص[١٤]. أما الإسهام الآخـر الـذي تأثر به "ليتش" فهو اهتمام "باريتو" بالتغير الاجتماعي فهو تغير يستهدف في الأسـاس استرجاع التوازن الذي اهتز في بناء النسق، وخلق وضع جديد تسـتقر فـي إطـاره الصفوات[١٥]. إلا أن "ليتش" وإن كان قد تأثر بـ"بـاريتو" فـي الاهتمـام بـالتغير الاجتماعي، فإن فكرته جاءت مغايرة إلى حد كبير وهو ما سيتضح من خلال مفهومه عن التوازن المتذبذب.

(٨) علي ليلة، نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(9) Leach, Op. Cit., p. 4.

(١٠) علي ليلة، مرجع سابق ذكره، ص ٥٦٨.

(11) Leach, Op. Cit., p. 4.

(12) Ibid, p. 8.

(١٣) علي ليلة، مرجع سابق ذكره، ص ٧٣١.

(14) Leach, Op. Cit., p. 10.

(١٥) علي ليلة، مرجع سابق ذكره، ص ٧٨٦.

وقد عكس مفهوم البناء الاجتماعي لدى "ليتش" منهجه كما هو الحال بالنسبة لـ"رادكليف براون" و"ليفي ستروس". وكل هذا سوف يتضح بجلاء في هذا الفصل.

أولاً: البناء الاجتماعي لدى الوظيفيين البنائيين:

لقد أصطبغ مفهوم البناء الاجتماعي لدى "رادكليف براون" بآراء "هربرت سبنسر" و"أوجست كونت" و"دوركايم". فقد تأثر "رادكليف براون" بآراء "هربرت سبنسر" عن المماثلة البيولوجية التى تقوم في أساسها على تصور الكائن العضوي وكذلك المجتمع كلاً يتألف من وحدات تتجمع وترابط بعضها ببعض في شكل بناء متماسك، وتقوم كل وحدة بمناشط لها وظائف محددة. فأما الوحدات في الكائنات العضوية البيولوجية فهي الخلايا التى ترتبط بعضها ببعض مؤلفه (بناء) متكاملاً هو الجسم، ويصدر عنها مظاهر سلوكية مختلفة يمكن ملاحظتها (أي المناشط) ويسهم كل منها بنصيب معين في حفظ كيان هذا البناء. وأما الكائن العضوي الاجتماعي فيتألف بالمثل من وحدات هي الأشخاص والجماعات الذين يدخلون معاً في علاقات متبادلة، فيؤلفون بذلك البناء الاجتماعي ويتصرفون في حياتهم اليومية بطريقة معينة[١٦].

وعلى ذلك فإن البناء الاجتماعي لدى "رادكليف براون" يتألف من وحدات هي الأشخاص أو الزمر الاجتماعية التى تتألف بدورها من أشخاص، فالمهم في دراسة البناء الاجتماعي هو دراسة العلاقات الاجتماعية المتبادلة التي تقوم بين هؤلاء الأشخاص أو تلك الزمر الاجتماعية[١٧]. وبذلك فإن البناء الاجتماعي لدى "رادكليف براون" لا يكون بناءاً مجرداً، فهو يتألف من المجموع الكلي للعلاقات الاجتماعية في لحظة معينة من الزمن (ففي القبيلة الاسترالية، يتألف البناء الاجتماعي من شبكة من العلاقات بين شخصين والتى تتأسس من خلال الارتباطات الجينالوجية)[١٨].

وبناءً على تركيز "رادكليف براون" على العلاقات الاجتماعية بين الأشخاص، وإدخالها ضمن البناء الاجتماعي، فإنه لم ينفصل عن الواقع التجريبي. وعلى ذلك فإن

---

(١٦) أحمد أبو زيد، ١٩٩٥، ص ٣٧.

(١٧) أحمد أبو زيد، ١٩٧٦، ص ٢٥.

(18) Radcliffe- Brown, 1969, p. 191.

مفهوم البناء الاجتماعي على هذا النحو لن يكون مماثلاً فيما بعد لفهم "ليفي ستروس" وكذلك لفهم "ليتش".

وقد ترتب على تأثر "رادكليف براون" بآراء "أوجست كونت" عن الاستاتيكا الاجتماعية والديناميكا الاجتماعية أن ميز بين نوعين من البناء هما "البناء الواقعي" أو البناء من حيث هو حقيقة مشخصة وموجودة بالفعل يمكن ملاحظتها مباشرة، والصورة البنائية أو الصورة العامة لعلاقة من العلاقات بعد تجريدها من مختلف الأحداث الجزئية ولكن دون إغفال هذه التغايرات مع ذلك[١٩].

وتقتضي البنائية الوظيفية لدى "رادكليف براون" التعرف على الوظيفة الاجتماعية لنظام معين في علاقته ببقية النظم والأنساق الاجتماعية التى يتألف منها البناء الاجتماعي ومن ثم فإن البناء الاجتماعي هو عبارة عن النظم والأنساق الاجتماعية المتفاعلة المترابطة ترابطاً عضوياً وثيقاً، أي أن عمل كل منها واستمراره يتوقف على العمل الذي تؤديه بقية النظم الاجتماعية في الوقت الذي يتوقف استمرار الكل الذي يحويها جميعاً (أي البناء الاجتماعي) على هذا التفاعل والترابط والاعتماد المتبادل القائم بينهما[٢٠]. فعلى سبيل المثال، فلكي يبين "رادكليف براون" الأثر الذي تسهم به المبادلة أو التهادي في مجال الضبط الاجتماعي والحفاظ على التماسك الاجتماعي واستمرار البناء الاجتماعي في الوجود أي الوظيفة الاجتماعية، فإنه يعتبر المبادلة أحد النظم الاجتماعية لهذا البناء الذي هو عبارة عن وحدة عضوية يقوم بين أجزائها الاعتماد المتبادل والتساند الوظيفي[٢١]. ومن ناحية أخرى فإن ذلك يوضح فكرة الكل الشامل لدى "رادكليف براون".

ونظراً لأن طبيعة المجتمعات البدائية التى اهتم "رادكليف براون" بدراستها لا تتوفر عنها أية وثائق تاريخية فقد أغفل التاريخ، وبذلك فإن البنائية الوظيفية ترتكز على التزامن.

وبناءً على تأثر "رادكليف براون" بـ"دوركايم" في اهتمامه بالتضامن الاجتماعي فقد اهتم بمسألة التوازن فقد رأى "رادكليف بروان" أن البناء الاجتماعي لا

(١٩) أحمد أبو زيد، ١٩٧٦، ص ٢٧.

(٢٠) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٩٢.

(٢١) السيد حامد، نفس المرجع، ص ٩٤.

يعتبر ثابتاً ولكنه يمثل حالة من التوازن من خلال إعادة تجديده باستمرار مثل الكائن العضوي الحي، فإذا ما تم إعاقة هذا التوازن فإن رد الفعل الاجتماعي يعيده مره أخرى، وأحياناً فإن النسق يدوم بدون تغير لأطول فترة من الزمن. وإذا حدث إعاقة للتوازن، فإن رد الفعل الاجتماعي يعيده أيضاً، ولكن في أحيان أخرى، فإن إعاقة التوازن ينتج عنها تعديل للنسق أي خلق توازن جديد يكون مختلفاً عن الذي كان موجوداً من قبل إلا أن عملية إعادة التوافق ربما تأخذ فترة طويلة من الزمن(٢٢).

وبناءً على ما سبق، فإذا كان المنهج الوظيفي البنائي منهجاً كلياً شاملاً أي أنه يهتم بالتعرف على الوظيفة الاجتماعية لنظام مبادلة الزواج على سبيل المثال في علاقته ببقية النظم الاجتماعية والأنساق التي يتألف منها البناء الاجتماعي، فإن "ليتش" وإن كان قد اهتم بفكرة الكل. إلا أن ذلك يتم في ضوء تحديده لنموذجين من الأفكار يعبران عن الأنساق الاجتماعية عند "الكاشين". وهما نموذج الجوملاو الديموقراطي أو المساواتي ونموذج الجومسا ذو التدرج الهرمي. فعلى سبيل المثال لكي يتم فهم مبادلة الزواج لدى نموذج الجوملاو لابد من التعرف على مبادلة الزواج لدى نموذج الجومسا.

وإذا كان "رادكليف براون" قد أهمل التاريخ بذلك يرتكز المنهج الوظيفي البنائي على التزامن. فإن "ليتش" قد اعتمد على التاريخ لكي يكشف عن الطبيعة الخيالية في فرضية التوازن الاجتماعي، وكل ذلك سنتعرف عليه من الصفحات التالية.

ثانياً: مفهوم البناء الاجتماعي عند "ليفي ستروس" (البنائية الفرنسية):

لقد رأى "هوجو نوتيني H. Nutuni" أن مفهوم البناء الاجتماعي بالنسبة لـ"ليفي ستروس" لا يكون مجالاً للبحث أو الدراسة، ولكنه نموذج تفسيري يمكن تطبيقه. فهو يرى أن الهدف من دراسات البناء الاجتماعي هو فهم العلاقات الاجتماعية بمساعدة النماذج. وكذلك فإن مصطلح البناء الاجتماعي ليست له علاقة بالواقع التجريبي، ولكن بالنماذج التي تتأسس بعده فهذا التصريح هو نتيجة التمييز الذي يضعه بين مفاهيم البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية(٢٣).

(22) Radcliffe- Brown, 1940, XXII-XXIII.

(23) Nutuni. H, 1970, p. 72.

فبالنسبة لـ "ليفي ستروس" فإن العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولية التي تهدف إلى تأسيس النماذج التي تجعل البناء الاجتماعي بارزاً وظاهراً. فالبناء الاجتماعي لا يمكن أن يرد إلى مجمل العلاقات الاجتماعية التي تقع تحت الملاحظة في مجتمع معين(٢٤).

ولذلك فقد انتقد "ليفي ستروس" مفهوم البناء الاجتماعي لدى "رادكليف براون" فهو يقرر أن البناء الاجتماعي يظهر في أعمال "رادكليف براون" كشئ لا يختلف أبداً عن الإطار الكلي للعلاقات الاجتماعية بحيث أدى به ذلك إلى اعتبار أبسط أشكال تلك العلاقات وهي العلاقات التي تقوم بين شخصين (العلاقات الثنائية) جزءاً من البناء الاجتماعي(٢٥).

فالبناء الاجتماعي عند "ليفي ستروس" هو مجموعة من المبادئ العقلية الخفية التي تكمن خلف النظام والظواهر الاجتماعية في كافة المجتمعات، وذلك على أساس تشابه التكوين العقلي لدى البشر.

ولن يتيسر فهم البناء الاجتماعي على هذا النحو إلا إذا تم التعرف على التأثيرات التي شكلت بنائية "ليفي ستروس"، فبنائية "ليفي ستروس" تهدف إلى كشف الطبيعة الخفية للتفكير لكي توضح كيف تتضح عمليات التفكير الإنساني في المواقف المتنوعة ثقافياً. وبإتباع اللغويات، فإن البنائية تهتم بالبناء العميق الكامن خلف الظواهر الثقافية. فالبنائية أقل اهتماماً بالواقع الظاهر للملامح السطحية ولكنها أكثر اهتماماً بالواقع الكامن للملامح الخفية(٢٦). وفي هذا الصدد، فقد تأثر "ليفي ستروس" بالمنهج اللغوي لدى "دي سوسير De Saussur" واللغوي "تروبتسكوي Trubetzkoy" و"رومان جاكبسون R. Jakobson" فكما أن النظام اللغوي مستقر عند أفراد اللغة في اللاوعي، ومهمة البحث اللغوي أن يستخرج تلك العناصر والعلاقات المكونة للنظام اللغوي. فإن "ليفي ستروس" قد رأى أن مهمة الباحث الأنثروبولوجي هي الكشف عن المبادئ العقلية أو المنطقية اللاشعورية الخفية المستترة خلف الظواهر المدركة العيانية(٢٧).

---

(٢٤) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٢٩٩.

(٢٥) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٩٣.

(26) James Lett, 1987, p. 100.

(٢٧) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٣٣

وكذلك فقد اعترف "ليفي ستروس" في كتابه "أحزان مدارية" (١٩٥٥)، بتأثير كل من "فرويد" و"ماركس" والجيولوجيا ذلك التأثير الذي تمخض في دعاوي "ليفي ستروس" بأن سطح الظواهر يكون مضللاً، بينما يكمن الواقع تحت سطح الظواهر. فلأن الميكانيزمات العقلية اللاشعورية تمدنا بأسباب لتفاعلاتنا التي لا نستطيع أن نعيها، ولأن الطبقات الجيولوجية تفسر الاختلافات السطحية في الحياة النباتية، ولأن النظم الاقتصادية التكنولوجية تقدم تفسيراً لأنماط القيم والإيديولوجيات، لذلك فإن المجال المميز للبنائية يكمن تحت الإدراك الإنساني. فهدف "ليفي ستروس" هو الكشف عن المستوى الخفي لكي يبرز عموميات الفكر والسلوك[٢٨].

ويتميز المنهج البنائي لدى "ليفي ستروس" بأنه منهج جدلي وذلك من خلال اعتماده على التقابلات الثنائية، فعلى سبيل المثال لكي يكشف عن البناء المنطقي خلف مجموعة من الأساطير فقد اعتمد على التناقضات الداخلية بين الأساطير. كما يتضح ذلك من تخصيصه لفصل خاص في كتابه "الأنثروبولوجيا البنائية" بعنوان "البناء والجدل"[٢٩]. وفيما يتعلق بالتقابلات الثنائية التي تؤكد على الناحية الجدلية في المنهج البنائي فإنها ظلت كخلفية في فكر "إدموند ليتش" كما هو واضح من كتابه "الأنساق السياسية في هضبة بورما" (١٩٥٤). فقد رأى أن مجتمع "الكاشين" يضم ثلاثة نماذج وهم نموذج الجوملاو الديموقراطي أو المساواتي ويقابله نموذج الشان ذو التدرج الهرمي، أما نموذج الجومسا فإنه يجمع بينهما، وسيتضح ذلك على نحو أفضل من فكرته عن "التوازن المتذبذب".

وفيما يلي سنلقي الضوء على إحدى هذه التقابلات الثنائية وهي الطبيعة والثقافية، فهو يؤكد أن الأبنية الأولية للقرابة ترتكز على الجنس وهو بيولوجي بالطبع. وقد أنسلخ عنه مبدأ تجنب الزنا بالمحارم وما فرض من عناصر ثقافية متنوعة وبالذات تبادل النساء أو الأخوات وهو مبدأ ثقافي، فمبدأ تجنب الزنا بالمحارم هو الرابطة بين الطبيعة والثقافة[٣٠]. الحقيقة الطبيعية هي الغريزة الجنسية، وهي تفرض الممارسة الجنسية أي التقاء الجنسين، أو بمعنى آخر تفرض التفاعل الاجتماعي،

---

(28) Crick. M, 1991, p-p 160 - 161.

(٢٩) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ـ ص ٢٥٣ – ٢٦٢.

(٣٠) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٤٠.

فالنشاط الجنسي اجتماعي بطبعه، وهو ما يتمثل بكل وضوح في مرحلة النضج، فهـو إذن طبيعي واجتماعي معاً، وباعتباره اجتماعياً فلابد أن يلتـزم بقاعـدة سـلوكية أو معيار. وهكذا يكون النشاط الجنسي ثقافياً كذلك. وهذه القاعدة السلوكية الملزمـة هـي تجنب الزنا بالمحارم، وهي مبدأ عام في جميع المجتمعات الإنسانية فـي كـل زمـان ومكان، ولابد أن تكون على هذا النحو من العمومية لأن النشاط الجنسي هو الأسـاس الطبيعي، وهكذا أنسلخ هذا المبدأ ــ تجنب الزنا بالمحارم ــ من الطبيعة ومع ذلك لابد وأن يتشكل في كل مجتمع تبعاً للظروف العامة والمطلقة، وما دام الأمر كـذلك، فـإن المبدأ إذن ضروري وفي الوقت ذاته إلزامي، فهو ضروري باعتبـاره منسـلخاً مـن الطبيعة "النشاط الجنسي"، وهو في الوقت ذاته مبدأ اجتماعي باعتباره قاعدة ومعيـاراً للسلوك، فالمبدأ إذن له علاقة مزدوجة بكلا الجانبين: الطبيعي والثقافي(٣١).

ومن القضايا الأساسية للبنائية الفرنسية هي أنها أحيت منهج التقاطع الثقـافي Cross Culture Method (يهدف إلى المقارنة بين الثقافات في الجوانب التـى تتشـابه فيها)، وكان هذا الإحياء بأسلوب جديد. فقد اهتمت الأنثروبولوجيا بعد الحرب العالمية الأولى بالمنهج المقارن. وقد عبر "ليفي ستروس" بأسلوب "فريـزر" ولـيس بأسـلوب "مالينوفسكي". فقد اهتم "فريزر" بالكشف عن التشابهات الظاهرة بينما هـي تشـابهات ضمنية خفية لدى "ليفي ستروس" أما "مالينوفسكي" فقد اعتقد أن باسـتطاعة الباحـث الأنثروبولوجي أن يفهم الطبيعة البشرية من دراسة مجتمع واحد فقط، وإلا أن "ليفـي ستروس" سعى إلى الكشف عن المبادئ العقلية الخفية التى تكمن خلف النظم والظواهر الاجتماعية في كافة المجتمعات وذلك على أساس تشابه التكوين العقلي لـدى البشـر. ففي دراسته للزواج أوضح أن مبدأ تجنب الزنا بالمحارم ومبدأ المبادلة همـا مبـدأن بنائيان يحكمان مبادلة الزواج بين كافة المجتمعات. وبالاختلاف عن "رادكليف بروان" لم يهدف "ليفي ستروس" إلى التوصل إلى القوانين العلمية التى تحكم النظم والظـواهر الاجتماعية. فالمنهج المقارن لدى "رادكليف براون" يستخدم لأغراض التوضيح، أمـا "ليفي ستروس" فقد كانت وحدات المقارنة لديه هي النماذج التـي يـرتبط كـل منهـا

(٣١) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١٢٢.

بمجتمع معين، وذلك من أجل الكشف عن الأبنية الخفية والمترابطة بمقتضى عملية التحويل والتقابل الثنائي[٣٢].

ويمكن تحديد القضايا الأساسية للبنائية الفرنسية فيما يلي:

١- البنائية بطبعها تأويلية تحاول الوصول إلى مبدأ للتأويل يصدق على كل النظم والظواهر ويؤكد مبدأ "التأويل البنائي" على الجدل اللاشعوري للتقابلات الثنائية الكامنة خلف الأفكار المدركة حسياً، فهذا النمط الثنائي للتفكير خاصية إنسانية عامة، لأنه بحث عن التقابلات الثنائية التى تتوسطها فئات بسيطة[٣٣].

٢- تم تأييد الرؤيا بأن المجتمعات متشابه تحت السطح من خلال مبدأ الاختزال النفسي، ففكرة الوحدة النفسية للجنس البشري ليست جديدة، فهي موجودة في بحوث "باستيان" و"موللر" و"تايلور" و"فريزر"، لكنها حققت تطويراً على أيدي "ليفي ستروس"، فجوهر الفكرة هو أن البناء الاجتماعي (الذي هو بناء عقلي يتألف من العموميات أو المبادئ العقلية الخفية اللاشعورية) بصرف النظر عن مجتمع محدد تتحدد وتتشكل من خلال العمليات الأساسية للعقل التى حاول "ليفي ستروس" أن يطابقها، فقد اهتم بالقدرة المنظمة الموروثة، أي بكيف يفكر الإنسان وليس بما يفكر فيه. وقد برز من هذا الأساس النفسي المبدأ البنائي الخامس أي النموذج المختزل، ومرة أخرى، فالقضية هي أنه تحت السطح تتشابه كل الثقافات بسبب أن العمليات العقلية للإنسان متطابقة، ومن هذه النقطة البارزة، فهي خطوة قصيرة لفكرة أنه توجد نماذج من التنظيم الاجتماعي التى تختزل إلى مبادئ بسيطة علاوة على أنها مبادئ عامة، فالمثال البارز هو المجتمع البدائي الذي يمكن القول بأنه أقل تعقيداً عن المجتمع الحديث، وعلاوة على ذلك، فإنه يتضمن كل أسس الأخير[٣٤].

٣- علاوة على ذلك، فقد حققت البنائية الفرنسية جذباً كبيراً من خلال إدراكها للضعف الرئيسي للعلم الوضعي للمجتمع، وأقامت أساساً ابستمولوجياً جديداً أقل

(32) Barrette. S, 1984, p-p 122 - 123.

(33) Lett. J, Op. Cit., p. 102.

(34) Barrette. S, Op. Cit., p-p 123 - 124.

اهتماماً بالتغاير والتغير المستمر للسلوك الملاحظ، فقد قبـل البنـائيون العـالم الملاحظ شبه مشوش والمركب تماماً، ولكنهم وجهوا بحوثهم ودراساتهم تجـاه الأبنية التحتية، حيث أن العلاقات تكون منطقية وليست سببية. وقد انعكس هـذا في مفهوم العلاقات الاجتماعية والبناء الاجتماعي لـ"ليفي سـتروس"، فمعظـم العلماء مثل "رادكليف براون" اعتبروا البناء الاجتماعي هو المجمـوع الكلـي للعلاقات الاجتماعية. حتى مثل هؤلاء الذين يقترحون أن الكل أكبر من مجموع أجزائه يفترضون أن صورة البناء الاجتماعي تتشابه مع صورة العالم الملاحظ. وعلى العكس يعالج "ليفي ستروس" البناء الاجتمـاعي كتجريـد يكمـن تحـت العلاقات الاجتماعية التى هي تجريدات فـي حـد ذاتهـا. ويتضـمن البنـاء الاجتماعي (أي البناء العقلي) النماذج التى من خلالها فـإن الارتباطـات بـين العلاقات الاجتماعية تعالج من خلال التحويل والتقابل الثنائي لكي تكشف عـن رسائلهم التحتية، فالبناء الاجتماعي بهذا المعنى الحقيقي، ولكنه نظام من الواقع بعيداً عن العالم الملاحظ[٣٥].

ويتضح مما سبق أن:

البنائية منهج للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ويمكن تحديد هـذا المـنهج في خطوتين. الخطوة الأولى، الدراسة الإثنوجرافية أو الميدانية أو حسب تعبيـر "ليفـي ستروس" الملاحظة الإثنوجرافية أو الخبرة في مجتمع واحـد ثـم لعـدد أو فئـة مـن المجتمعات مع الاعتماد على التاريخ لأنه يوفر للباحث معلومات ضرورية[٣٦]. وتهـدف هذه الخطوة إلى الكشف عن المبادئ العقلية أو بتعبير آخر الأبنية العقليـة اللاشـعورية، أي النماذج وهذه المرحلة حسب تعبير "ليفي ستروس" هي مرحلة تكـوين أو صـياغة النماذج على أساس أن النموذج أداة للمعرفة مجردة واستنباطية. مع العلم بـأن النمـوذج هو بناء (أي بناء عقلي) لمجتمع معين بالذات. وقد توصل الباحث إليـه عـن طريـق التجريد أي استبعاد وإهمال واختزال الوقائع الفعلية المتغايرة. هذا البناء قد يكون المبـدأ المنطقي لظاهرة اجتماعية كلية أو نظام اجتماعي. وهكذا يكون قانونها الذي يفسـرها أو يفسره وقد يكون مجموعة المبادئ العقلية لبناء المجتمع وتنظيمه الاجتمـاعي، وبالتـالي

(35) Barrette. S, Op. Cit., p 124.

(٣٦) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٧٦.

يكون البناء الاجتماعي لكل مجتمع من المجتمعات الإنسانية، وذلك على أساس تأكيده المستمر بتماثل القدرات العقلية لدى جميع البشر نتيجة بالطبع لتماثل التكوين العقلي للإنسان. وعندئذ يكون الباحث الأنثروبولوجي الاجتماعي قد بدأ الخطوة الثانية وهي المقارنة أو إجراء التجارب بين النماذج حسب تعبير "ليفي ستروس"، بمعنى إجراء مجموعة العمليات التى تهدف إلى معرفة طريقة استجابة نموذج من النماذج حين يدخل عليه بعض التعديل، وكذلك إلي مقارنة النماذج التي من نفس النوع أو من أنواع مختلفة، وذلك بقصد الكشف عن البناء الاجتماعي أي النموذج المرجعي الذي صدرت عنه تلك النماذج جميعاً. وقد نالها بعض التعديل أو التحويل تبعاً لظروف المكان والزمان لكل مجتمع من المجتمعات أو للمجتمع الواحد في أزمنة مختلفة. فعلى ضوء النموذج المرجعي فإن الباحث الأنثروبولوجي يمكن أن يعتمد عليه في إجراء بحث لأي مجتمع من المجتمعات الإنسانية أو أي نظام اجتماعي أو ظاهرة اجتماعية عامة. وبذلك فإن الباحث يكون قد حصل على مبدأ التفسير الذي يصلح لتفسير نظم اجتماعية وتقاليد أخرى، كما أنه يمكن بالطبع باستمرار الاعتماد عليه في إجراء البحوث إلى أبعد الحدود. فالعلاقة إذن قائمة وواضحة بين ما هو عام شامل (البناء الاجتماعي) من ناحية وما هو خاص متفرد (النموذج) من ناحية أخرى أو بين ما هو ثابت وما هو متغير(٣٧).

فعلى سبيل المثال، فعند دراسة نظام الزواج كحالة تطبيقية على المنهج البنائي. فإن الخطوة الأولى هي الدراسة الميدانية لمجتمع ثم لعدد من المجتمعات، وبالطبع ستختلف نظم الزواج لدى كل مجتمع وتهدف هذه الخطوة إلي تأسيس نموذج (بناء عقلي) لكل مجتمع من المجتمعات. أما الخطوة الثانية فهي المقارنة أو إجراء التجارب بين النماذج بصرف النظر عن الاختلاف بينها فإنه سيتوصل إلى المبادئ العقلية الخفية التى تحكم كافة نظم الزواج وهما مبدأي تجنب الزنا بالمحارم والمبادلة.

ويتميز المنهج البنائي بخصائص اساسية تتلخص فيما يلي:

١- إن أول ما يميز البنائية كمنهج هو النظرة الكلية الشاملة التى تعالج بها الظواهر موضوع الدراسة بحيث يعطي الكل أولوية منطقية عن الأجزاء أو العناصر التي تدخل في تكوينه. وهذا لا يعني أن البنائية تغفل هذه الأجزاء أو

(٣٧) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ص ٨٠ – ٨١.

العناصر المكونة للكل. وإنما هي على العكس من ذلك، ترى أن فهـم هـذه الأجزاء أو العناصر لن يتيسر إلا إذا تم النظر إليها فـي علاقتهـا بعضـها ببعض من ناحية وفي علاقتها بالكل الذي تتألف منه من الناحيـة الأخـرى. فالمهم هو دراسة شبكة العلاقات التى تربط هذه العناصر أو الأجزاء حيث لا يعرض "ليفي ستروس" في كتابه "مثيولوجيات" والذي يضم ثـلاث مجلـدات كتبها عن الأساطير الهندية لمجموعة من الأساطير أو الأحداث التى تحـدث بداخلها، ولكن يمتد التحليل البنائي عند "ليفي سـتروس" وتفسـير علاقـات الأساطير بعضها ببعض وعلاقات الأحداث بالكليات[٣٨]. وبقول آخر فإن فكرة الكل لدى "ليفي ستروس" هو كل منطقي ينبع من الكشف عن المبـدأ العقلـي الخفي اللاشعوري الذي يكمن خلف مجموعة من النماذج حيـث يمثـل كـل نموذج مجتمعاً من المجتمعات كما هو الحال في مبدأ تجنب الزنـا بالمحـارم الذي يحكم القرابة والزواج في كل المجتمعات. وبذلك يختلف عن فكرة الكـل لدى "رادكليف براون" والتى تبرز من التساند الوظيفي بين النظم الاجتماعيـة التى يتألف منها البناء الاجتماعي. أما الكل لدى "ليتش" فإنه يبرز من الكشف عن النماذج المثالية والتي توضح كيف يعمل النسق الاجتماعي بحيث أنـه لا يمكن فهم الأساطير نموذج "الجوملاو" الديموقراطي أو المسـاواتي إلا فـي ضوء ارتباطها بأساطير "الجومسا" ذو التدرج الهرمي.

٢- يركز المنهج البنائي على التزامن (عدم الاعتماد على التاريخ) والـذي يقابـل اللاتزامن بمعنى أنه يركز على العلاقات في فترة معينة من الزمن وليس عبـر الزمن. فالبعد الزمني ليس أقل أو أكثر أهمية من غيره من الأبعاد التى تستخدم في التحليل، بالإضافة إلى ذلك ينظر إلى البناء المتزامن باعتباره لا يتشكل عن طريق أي من العمليات التاريخية ولكن عن طريق شـبكة العلاقـات البنائيـة الموجودة بالفعل في تلك الفترة الزمنية المحددة. وهكذا يتضح أن المنهج البنائي يركز على التزامن أكثر من كونه تاريخي صارم[٣٩]. وقد عبر "ليفي ستروس" عن ذلك في صراحة مطلقة بقوله "فالظواهر المتزامنة تتصف بتجـانس نسـبي

(38) Lane. M, 1970, p 14.

(39) Ibid, pp 16 - 17.

يجعل دراستها أيسر من دراسة الظواهر المتعاقبة"(٤٠). وعلى العكس من ذلك، فقد اهتم "ليتش" باللاتزامن من خلال اعتماده على التاريخ لكي يثبت عدم وجود التوازن أو الطبيعة الخيالية في فرضيات التوازن. فقد أهمل "ليفي ستروس" التاريخ لأنه اهتم بالكشف عن البناء العقلي الخفي اللاشعوري، هذا البناء العقلي يمثل الماضي والحاضر والمستقبل في آن واحد(٤١).

٣- البنائية منهج مناوئ للسببية، بمعنى أنها لا تهتم بالبحث عن الأشياء وأسبابها وينبع ذلك من الموقف المعارض للتفسيرات التاريخية أو البحث عن الأصول. ولذا فإن البنائيين يحرصون على تجنب العبارات التى قد تسمح باستخدام العلة والمعلول أو السبب والنتيجة. ويستخذمون بدلاً من ذلك فكرة التحويل Transformation والمقصود بذلك هو الاطرادات التي يمكن ملاحظتها أو التوصل إليها من الملاحظة، والتي عن طريقها يمكن لأي نمط بنائي أن يتغير ويتحول من نمط إلى آخر. فحين يقارن البنائيون بين نمطين من العلاقات الاجتماعية (قد تكون أسطورتين أو علاقتي قرابة أو نمطين من أنماط القوة والسلطة وغيرها) منفصلين في الزمان أو المكان ويلاحظون وجود اختلافات بينهما في تكوينهما البنائي الخارجي في نظام وطبيعة العلاقات المنمطة، فإنهم لا يردون هذه الاختلافات إلى عوامل سببت هذه الاختلافات، وإنما يذهبون بدلاً من ذلك إلى القول بأن أحد الأبنية قد تحول إلى بناء الأخر، وبذلك فإن البنائيين لا يتوصلون إلى قوانين سببية وإنما إلى قوانين للتحويل(٤٢). وبقول آخر فإن أحد الأبنية العقلية قد تحول بشكل ما عن البناء الآخر وأنه تحويل منه، وهذا ما يتضح من دراسة "ليفي ستروس" للأساطير.

ثالثاً: تطبيق "ليتش" للمنهج البنائي:

كان هدف "ليتش" من تطبيق التحليل البنائي هو اكتشاف كيفية استخدام العلاقات الموجودة في الطبيعة (كما تدركها العقول البشرية) في توليد منتجات

(٤٠) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٣١٢.

(٤١) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٢٢٨.

(42) Lane. M, 1970, p 17.

ثقافية تشتمل على هذه العلاقات ذاتها. وبما أن العقول البشرية ذاتها موضـــوعات طبيعية، وبما أنها متماثلة في جوهرها عند جميع الأفراد من نوع الإنسان العاقل، فإن عملية توليد المنتجات الثقافية لابد أن يضفي عليها العقل البشري ما يتميز بـــه من خصائص طبيعية. وبناء على ذلك، نحقق من وجهة نظر "ليـــتش"، اكتشـــافات تتعلق بطبيعة الإنسان(٤٣).

إلا أن ذلك لا يعني أن "ليتش" كان بنائياً على وتيرة "ليفي ستروس"، ولكن يمكن القول بأن تأثير "ليفي ستروس" تمثل في تطبيق "ليـــتش" لفكـــرة التقـــابلات الثنائية التى يرتكز عليها منهج التحليل البنائي. وفيما يلي مثـــال يوضـــح تطبيـــق "ليتش" للمنهج البنائي.

المثال الأول:

يتضح من مقالته "الجوانب الأنثروبولوجية للغة"(٤٤). فقد قدم تقـــابلات ثنائيـــة تتوسطها فئات وسيطة غامضة (ومحرمة تماماً) (٤٥).

ويتضح ذلك من خلال الطريقة التي تصـــف بهـــا الحيوانـــات فيمـــا يتعلـــق بصلاحيتها للأكل على اعتبار أنها مطابقة للطريقة التي تصنف بها الكائنات الإنســـانية فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية.

فمن وجهة نظر أي رجل فإن المرأة الشابة في عالمه الاجتماعي تقع في أربع فئات كبرى:

١- فئة القريبات العاصبات ــ "الأخوات"، الفئة المحرمة تماماً Incestuous.

٢- فئة القريبات، ولكنهن ليست من الفئة الأولى (أي قريبات العاصبات) ــ فهـــن بنات العمومة من الدرجة الأولى في المجتمع الإنجليزي، "أخوات العشيرة" فـــي عديد من أنماط الأنساق التى لها نسب أحادي وتنظيم البدنة الانقسامي. وكقاعدة فإن الزواج من هذه الفئة إما أن يكون محرماً تماماً، ولكن العلاقـــات الجنســـية قبل الزواج مسموح بها أو متوقعة.

(٤٣) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ٣٦.

(44) Leach, 1964(b).

(45) Ibid, p 45.

٣- بنات الجوار (الصديقات) اللاتي ليست قريبات، المتصاهرات المتوقعات. فمن هذه الفئة فإن الرجل من المتوقع أن يحصل على زوجة. وهذه الفئة تتضمن أيضاً الأعداء. فالصداقة والعداوة جوانب متوقعة لنفس العلاقة البنائية.

٤- الغريبات البعيدات ــ اللاتي يعرفن أنهن موجودات ولكن لا توجد علاقات اجتماعية معهن من أي نوع متوقع.

وكذلك توضع الحيوانات من حيث صلاحيتها للأكل في أربع فئات مقارنة تماماً:

١- الحيوانات القريبة جداً ــ الحيوانات الأليفة، التي لا تصلح للأكل تماماً.

٢- الحيوانات الأليفة ولكنها ليست أليفة مثل الأولى ــ "حيوانات المزرعة" معظمها صالح للأكل ولكن لو صغيرة أو مخصيه. فنحن نادراً ما نأكل البكر غير المخصيين جنسياً أي حيوان المزرعة الناضج.

٣- حيوانات الأرض الخلاء، أي حيوانات الصيد، الفئة التي نغير تجاهها مشاعر الصداقة والعداوة. فحيوانات الصيد تعيش تحت حماية الإنسان ولكنها غير أليفة. فهي صالحة للأكل في الشكل المخصي جنسياً، ولكن تذبح في فصول معينة من السنة وفقاً لشعائر الصيد.

٤- الحيوانات المفترسة ــ التي لا تخضع لسيطرة الإنسان وغير الصالحة للأكل.

كما هو واضح يبدو أنه توجد مجموعة من التماثلات.

تحريم الزنا بالمحارم	غير الصالح للأكل
١- تحريم الزواج مقترن بالعلاقات الجنسية غير الناضجة.	- النضج (الخصي) مقترن بالصلاحية للأكل.
٢- تحالف الزواج، غموض الصداقة/ العداوة.	- الصلاحية للأكل في صورة غير المخصي جنسياً، تغير الصداقة/ العداوة.
٣- لا توجد علاقات جنسية مع الغرباء.	- الحيوانات المفترسة غير صالحة للأكل.

فهذا الاتفاق بين فئات الاقتراب الجنسي وفئات الصلاحية للأكل هــو اتفــاق عرضي من وجهة نظر "ليتش"، يتضح من خلال الاتفاق العرضي من النوع اللغوي.

والفئة الخامسة الكبرى للحيوانات الإنجليزية التى تتفق مع الفئــات الأخــرى المحرمة تماماً هي الطيور أو الحيوانات الضارة Vermin ــ فتعريف القاموس لهــذه الكلمة غامض تماماً الثدييات والطيور الضارة بحيوانات الصيد والمحاصيل..... وإلخ، الثعالب والعرسة والفئران والخلد والبومة والحشرات الضارة والبراغيث والبق والقمل والديدان الطفيلية والأشخاص السيئين. ويمكن أن توصف الطيور أو الحيوانات الضارة كحشرات مؤذية. وعلى الرغم من أن الطيور أو الحيوانات الضارة والحشرات المؤذية لا تكون صالحة للأكل تماماً، فإن الأرانب البرية والحمام تكون مؤذية عنــدما تهجــم على المحاصيل، ويتم تصنيفهم كحيوانات صيد أيضاً. وعندئــذ يصــبحون صــالحين للأكل عندما يتم وضعهم تحت السيطرة كحيوانات المزرعة(٤٦).

وعلى ذلك فإنه يطبق قضيته وهي أنه يضع تقابلات ثنائية وعندئذ يتوسط هذا التقابل من خلال إيجاد فئة وسيطة غامضة (والمحرمة تماماً) لذلك:

(أ)	كل من (أ) و (ب)	(ب)
الإنسان	الإنسان والحيوان	ليس إنسان
(ليس حيوان)	(الأليفة المدللة)	(حيوان)
أليف	حيوان صيد	بري (وحشي)
صداقة أو (ألفة)	(الألفة / العداوة)	(العداوة)(٤٧).

ولكن "ليتش" يرى أن تحليله لو طبق على فئات اللغة الإنجليزية، فلن يكــون أكثر من لعبة الناطق باللغة. وعلى حد قوله فالتحليل يكون شيقاً لو أنه حلــل اللغــات الأخرى. ووفقاً لإجراءات المنهج البنائي فإنه سيقدم أنماطاً مقارنة(٤٨). فإلى أي مــدى يطبق هذا على "الكاشين"؟ فيما يتعلق بالفئات الصالحة للأكل والفئات التي يتم الــزواج منها. فالمشكلة هي أن للكاشين نسق قرابي مختلف تماماً عن المجتمــع الإنجليــزي.

(46) Leach, Op. Cit., pp 43 – 45.
(47) Ibid, p 45.
(48) Ibid, p 54.

فالكاشين لهم قاعدة زواج مقيدة، تتطلب من الرجل أن يتزوج فتاة من فئة معينة. هـذه الفئة هي ابنة الخال (Nam). ولكن في الجوانب الأخرى فإن حالة الكاشين عكس حالة الإنجليز. فالرجل الإنجليزي حر في اختيار الزوجة، ولكنه يجب أن يبتعد عـن فئـة بنات العمومة من الدرجة الأولى، وعلى الجانب الآخر فإنه يصـيد الحيوانـات وفقـاً لقواعد محددة. وعلى العكس، فإن الكاشين له فئته من الزوجات المحتملات والمحددات مسبقاً، فتفضيله الأول يجب أن يكون ابنة العم أو الخال من الدرجة الأولى، ولكنـه لا يخضع لأي قواعد عندما يصيد في الغابة، فحيوانات الغابة التي يتم صيدها من أجـل اللحم هي الغزال من مختلف الأحجام، فالأحجام الصغيرة توجد بالقرب مـن القريـة. ومثل الأرانب البرية الإنجليزية يعتبرون كحيوانات ضارة وأيضاً حيوانات صيد حيث أنهم يغيرون على حقول الأرز. ولذلك فإن النمط متطابق تماماً من وجهة نظر "ليتش"، فكلما كانت الحيوانات من مناطق بعيدة كلما كانت صالحة للأكل، والمعاني المرادفـة للكلمات المرتبطة تصبح أقل تحريما كلما كان الحيز الاجتماعي كبيراً[٤٩]. وكل ذلـك يتضح من الجدول التالي:

المحارم	لا يوجد زواج، العلاقات واضحة	زواج	البعيدة الغريبة(التي لا توجد معها علاقات)
الأنا Ni الحمة قريبة غير صالح للأكل	Na/ Nau الأخت مناسبة مقدسة (صالحة للأكل أو مقدسة)	Nam ابنة الخال المتاح منها الزواج الغابة صالح للأكل	Raw أبعد من الغابة غير صالحة للأكل[٥٠].

(جدول يوضح تصنيفات الكاشين لعلاقات الزواج في علاقتها بالصالح للأكل)

وعلى ضوء هذا المثال يتضح أن "ليتش" قد طبق التقابلات الثنائية التي يرتكز عليها التحليل البنائي لـ"ليفي ستروس". ويوضح "ليتش" ذلك بقوله "فلو أن هذه المقالة

(49) Leach, Op. Cit., pp 59 - 60.

(50) Ibid, p 52.

تثبت أن لها قيمة دائمة، فذلك بسبب أنها تمثل امتداد لقضية "ليفي ستروس" في الاتجاه الذي أشرت إليه"[٥١]. أي التقابلات الثنائية التي تشمل على فئـات وسـيطة غامضـة (المحرمة تماماً).

وعلى ذلك فقد كان "ليـتش" مـن أكثـر الأنثروبولـوجيين الاجتمـاعيين البريطانيين الذين تفاعلوا مع البنائية. فإسهامه الخاص كان إلـى حـد مـا مجـال التطبيقات، ويصوغ المنهج بأساليب كثيرة فلا توجد تقابلات ثنائية فقط. فهو يحتـاج إلى طرف ثالث ليحدد الفئة الثنائية. فالطرف لا هو (أ) ولا هو (ب)، بسبب طبيعـة الطرف الشاذة فإنه يصبح محاط بالمحرمات. فهو يصنف النساء كقريبات عاصـبات ـ أي الأخوات ـ لا يمكن الزواج منهن وكذلك فإن الفئة الأخرى التي لا يتم الزواج منهن هن الغريبات اللاتي لسن قريبات ولسن بعيدات. والحيوانـات تصـنف إلـى حيوانات أليفة وهي التي لا تصلح للأكل، وكذلك فإن الحيوانات المفترسة والتـي لا تخضع لسيطرة الإنسان لا تصلح للأكل، أما الحيوانات التي تحتل فئة وسيطة فهـي حيوانات المزرعة وحيوانات الصيد مثل الغزال والحمام. فيوجد بذلك تماثل بين هذه المجموعة من الفئات. فالرجل لا يستطيع أن يتزوج من امرأة قريبة منه تمامـاً، ولا يتزوج امرأة غريبة عنه تماماً. وكذلك لا يأكل الحيوانات الأليفة، وبصفة عامة فإنه يأكل حيوانات الصيد وعلى وجه الخصوص في مواقف خاصة. ولكن اهتمام "ليتش" على وجه الخصوص بالحيوانات الشاذة أو الخارجة عن القياس أي الحيوانات التـي لا تتلائم مع أي هذه الفئات على سبيل المثال الأرنب فهو لا يكون أليفاً تماماً ولا من حيوانات المزرعة ولا حيوان بري تماماً. فهو لا يتفق مع (أي من هـذه الفئـات)، ولذلك فإنه لا يكون مصدراً للتناقض، ويكون محرماً في بعض السياقات[٥٢].

المثال الثاني: الإشارات الضوئية:

يتعلق هذا المثال بألوان الطيف باعتبارها (طبيعة) في علاقتهـا بالإشـارات الضوئية فطيف الألوان الذي يتراوح بين البنفسـجي والأحمـر، مـروراً بـالأزرق والأخضر والأصفر هو كل متصل لا وجود فيه لحد طبيعي يتحول عنده الأخضر إلى

(51) Ibid, p-p 62 - 63.

(52) Kuper. A, 1996, p 173.

الأصفر أو الأصفر إلى الأحمر. وقدرة العقل البشري هو ما يجزئ هذا الكل المتصل إلى أجزاء، بحيث نشعر أن الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر، ألوان مختلفة تماماً. وتبعاً لآلية العقل المنظمة هذه، يمكن لكل شخص غير مصاب بعمى الألوان أن يتعلم الإحساس بأن الأخضر يقابل الأحمر مثلما يقابل الأسود الأبيض. ولذا نجد من الملائم أن نستخدم الإشارات الحمراء والخضراء كما لو أنها تتماشى مع (+ و−). كما نقوم بعدد من عمليات التقابل لا نضع فيها الأحمر يتعارض مع الأخضر وحسب، بل مع ألوان أخرى أيضاً، وخاصة الأبيض والأسود والأزرق والأصفر(٥٣).

وفيما يتعلق بالإشارات الضوئية سواء على الطرق أو السكك الحديدية، فإن الأخضر يعني "سر" أما الأحمر فيعني "قف". إلا أن "ليتش" يحتاج إلى إشارة أخرى ذات معنى تقع وسطاً بين المعنيين السابقين ــ تهيأ للوقوف وتهيأ للسير ــ فيختار اللون الأصفر، ذلك أنه يقع بين ألوان الطيف في منتصف المسافة بين الأخضر والأحمر(٥٤).

فترتيب الألوان في هذا المثال (أخضر ــ أصفر ــ أحمر) هو ترتيب للألوان ذاتها (سر ــ تهيأ ــ قف).

فنظام الألوان ونظام الإشارات لهما البنية ذاتها ولا منهما هو تحويل للآخر. لكن كيف يتم التوصل إلى هذه التحويل:

أ- يوجد طيف الألوان في الطبيعة كمتصل.

ب- يفسر العقل البشري هذا الكل المتصل كما لو أنه مؤلف من أجزاء منفصلة.

ج- يبحث العقل البشري عن تمثيل ملائم للتقابل (+/-) ويختار الزوج أخضر وأحمر.

د- لا يرضي العقل البشري عن الانفصال الناجم عن إقامة هذا التقابل فيبحث عن موقع وسط: (لا+ / لا−).

ه- عندئذ يعود العقل البشري إلى المتصل الطبيعي الأصلي، ويختار الأصفر كإشارة وسطى نظراً لقدرة العقل على إدراك الأصفر بوصفه جزءاً أوسط واقعاً بين الأخضر والأحمر.

---

(٥٣) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ص ٣٠ – ٣١.

(٥٤) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ٣٢.

و- وهكذا يكون النتاج الثقافي النهائي ـ الإشارات الضـوئية الثلاثـة ـ محاكـاة مبسطة لظاهرة موجودة في الطبيعة ـ طيف الألوان ـ علـى النحـو الـذي يدركها به العقل البشري[٥٥].

فقد طبق "ليتش" كما هو واضح العلاقات الموجودة في الطبيعة كمـا يـدركها العقل البشري، فقسم طيف الألوان باعتباره طبيعياً وذلك من خـلال الاعتمـاد علـى التقابلات الثنائية التى تتوسطها فئات وسيطة تمثل أطرافاً شاذة إلى أخضر ـ أصفر ـ أحمر، في توليد منتجات ثقافية أي الإشارات الضوئية (سر ـ تهيأ ـ قف).

وإن كان هذا يمثل تبسيطاً للتحليل البنائي، إلا أن التحليل البنائي يحتاج إلـى البدء بوضع كل التباديل الممكنة، حيث يشتمل المنهج على العمليات التالية:

١- حدد الظاهرة بوصفها علاقة بين أثنين أو أكثر من الحدود أو العناصر الحقيقـة أو المفترضة.

٢- ضع جدول للتباديل المحتملة بين هذه الحدود.

٣- تناول هذا الجدول بوصفه الموضوع العام للتحليل، هذا التحليل الذي لا يـتمكن من كشف الروابط الضرورية إلا عند هذا المستوى. فالظـاهرة التجريبيـة لا تكون عند البداية النظر فيها سوى تركيب واحد من بين عـدد مـن التراكيـب الممكنة الأخرى، والتي ينبغي بناء نظامها مقدماً[٥٦].

وعلى الرغم من أن "ليتش" قد طبق التحليل البنائي لـ"كلود ليفـي سـتروس" كما هو واضح من اعتماده على التقابلات الثنائية التي تتوسطها فئات وسـيطة، ومـع ذلك فقد وجه انتقادات مهمة تبلور موقفه من البنائية وهو ما سوف أحاول أن أبدية في الصفحات التالية.

رابعاً: الانتقادات التى وجهها "ليتش" للبنائية الفرنسية:

قبل الولوج إلى الانتقادات التى قدمها "ليتش" لابد من الإشارة إلى أنه إذا كان "إدموند ليتش" قد اعتبر أن موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتفق عليه سـائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعي للكائنات الإنسانية، فإنها عند "ليفي سـتروس"

---

(٥٥) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ٣٢.

(٥٦) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ٣٥.

فرع من علم العلامات Semiology. ومن هنا يرى "ليتش" أن اهتمام "ليفي ستروس" ينصب على البناء المنطقي الداخلي لمدلولات الرموز. فأنساق الزواج على سبيل المثال في المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقي عام ومستتر(٥٧).

وتتبلور هذه الانتقادات في عدم اهتمام "ليفي ستروس" بتنظيم اجتماعي محدد. وعلى العكس فإن "ليتش" قد ارتبط بنسق اجتماعي محدد واهتم بنسق الأفكار كما هو واضح من اعتباره أن مجتمع الكاشين يتضمن ثلاثة نماذج وهم نسق الجوملاو الديموقراطي أو المساواتي ونسق الشان ذو التدرج الهرمي ونسق الجومسا الذي يجمع بينهما، كما أن هذه النماذج توضح كيف يعمل النسق الاجتماعي. أو بقول آخر فقد حاول "ليتش" أن يقارب الصورة المنطقية إلى أرض الواقع الملاحظ.

وفي هذا الصدد، فقد انتقدت كذلك "ماري دوجلاس M. Douglas" "ليفي ستروس" بقولها "فلم يعد مألوف أن نقدم تحليلاً لنسق متشابك من فئات الفكر التي ليست لها علاقة مثبتة بالحياة الاجتماعية للناس الذين يفكرون في هذه المصطلحات"(٥٨). وكذلك فقد انتقد "مارفن هاريس M. Harris" "ليفي ستروس" على اعتبار أنه لا يهتم بالجانب التجريبي قائلاً: "إن الالتجاء إلى البنائية يكون على أساس أنها تسمح لأنثروبولوجي المكتب بالتعامل مع مجموعة من الأساطير أو المصطلحات القرابة في المجتمعات بعيداً عن السياق الحي الذي تجمع منه المادة أصلاً"(٥٩).

وقد أخذ "ليتش" على "ليفي ستروس" انبهاره بالكمال المنطقي للأنساق لدرجة أنه لا يعترف بالوقائع التجريبية(٦٠). وفي هذا يقول "ليتش" "يتم شرح الأفكار المنطقية بواسطة أدلة إثنوجرافية ملائمة مزعومة، دون أي انتباه للأمثلة السلبية الموجودة بكثرة(٦١). فإذا كان "ليفي ستروس" قد اعتبر أن مبدأ تجنب الزنا بالمحارم مبدأ عام كامناً في كل المجتمعات الإنسانية، وأنه لا يمكن أن يُبقي نسق اجتماعي يسمح بزواج الأخوة والأخوات. فإن "ليتش" قد رفض ذلك على أساس بقاء تسجيلات أوراق البردي

(٥٧) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ١٣٥.

(58) Kuper. A, 1996, p 174.

(59) Harris. M, 1979, p 168.

(٦٠) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ١٣٦.

(٦١) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ١٤١.

عن تعداد السكان الذي يعود إلى مصر الرومانية أثناء القــرنين الأول والثــاني مــن العصر المسيحي أثبتت أن الزواج بين الأشقاء كان يتكرر على نحــو مــألوف بــين الأعضاء من طبقة الزراع، ومنذ أن قضى الرومانيين على هذا الانحراف الأخلاقــي، يبدو أن هذه الممارسة حدثت في مصر منذ الزمن السحيق(٦٢).

ويعتبر نقد "ليتش" لموقف "ليفي ستروس" من الدراسة الميدانية في ارتباطهــا بتأسيس النماذج أهم الانتقادات التى وجهها له. وفي هذا الصدد، يرى "ليتش" أن "ليفي ستروس" لم يتمكن في كل رحلاته البرازيلية من المكوث في مكان واحد أكثــر مــن بضعة أسابيع في كل مرة، وأنه لم يكن قادراً على مخاطبة أي من الإخباريين من أبناء المنطقة بلغتهم الأصلية على نحو يسير وسهل. وعلى الرغم من وجود كثير من أنواع الاستقصاء الأنثروبولوجي، مثل أسلوب "مالينوفسكي" القائم علــى العمــل الميــداني الكثيف في استخدام اللغة العامية والذي يمثل تقنية البحث المعيارية التــي يســتخدمها جميع الأنثروبولوجيين الأنجلو – أمريكيين، إلا أن هذا الإجراء من وجهة نظر "ليتش" يختلف تماماً عن الوصف الدقيق للعادات والسلوكيات لكن دون قــدرة علــى فهمهــا والإحاطة بها والقائم على استخدام مترجمين ومخبرين معينين. فقد كانت هذه الطريقة هي المصدر الأصلي لمعظم الملاحظات الإثنوجرافية التى اعتمد عليها "ليفي ستروس" شأن أسلافه من أتباع "فريزر"(٦٣).

وكذلك فإن النقطة التي ينفذ "ليتش" للنقد منها والتي ترتبط أيضاً بموقف "ليفي ستروس" من الدراسات الميدانية وانغماسه في النماذج هي أن الأنثروبولــوجي الــذي يزور لأول مرة مجتمعاً بدائياً جيداً، ويعمل بمساعدة مترجمين أكفاء قد يــتمكن بعــد إقامته بضعة أيام فقط من تأسيس نموذج ذهني شامل للكيفية التي يعمل بهــا النظــام الاجتماعي، ولكنه عندما يمكث هناك ستة أشهر ويتعلم اللغة المحلية فلن يبقــى مــن النموذج الأصلي إلا أقل القليل. وعندئذ فإن فهم الكيفية التي يعمل بها النظام أمر باهظ وعسير أكثر مما بدى عليه بعد يومين من وصوله. وعلى ذلك يرى "ليتش" أن "ليفــي ستروس" لم تتح له أبداً فرص خوض غمار الدراسة الميدانية المثبطة للعزيمــة، ولــم يواجه أبداً ما تنطوي عليه من قضايا يعالجها. وفي حين يفترض "ليفي ستروس" فــي

(62) Leach, 1984, p 51.

(٦٣) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ٢٦.

جميع كتاباته أن المرحلة البسيطة الأولى المتمثلة في تأسيس "تمـوذج" قائمـة علـى انطباعات الملاحظ الأولية، فإنها مرحلة تأتي منسجمة مع واقع إثنوجرافي فعلي هـو النموذج الشعوري الموجود في أذهـان الإخبـاريين الـذين يدرسـهم الإثنـوجرافي. وبالمقابل، فإن الأنثروبولوجيين من ذوي الخبرة الميدانية الواسعة والمتنوعة لا يـرون في هذا النموذج الأولي أكثر من خليط من الافتراضات المسبقة والمتحيـزة الخاصـة بالملاحظ. وعلى ذلك فإن "ليفي ستروس" مثل "جيمس فريزر" لم يكـن يتمتـع بتلـك الروح النقدية تجاه مخبريه ومصادر معلوماته. ولكنه يبدو أنه كان قادراً دومـاً علـى إيجاد ما يبحث عنه، ومستعداً لنقل أية أدلة مهما تكن موضع شك فيها ما دامت تـتلائم مع توقعاته المحسوبة منطقياً. أما إذا كانت المعطيات معاكسة للنظريـة، فـإن "ليفـي ستروس" أما أن يلتف حول الأدلة ويتجاوزها أو يرفضها(٦٤).

وبذلك فإن نقد "ليتش" لـ"ليفي ستروس" فيما يتعلق بإهماله للواقع الاجتمـاعي وكذلك عدم اهتمامه بتقنيات الدراسة الحقلية مثل فترة الإقامة وتعلم لغة الأهالي، يؤكد بأن "ليتش" أنثروبولوجيْ اجتماعي وظيفي ولكن ليس بمعنى ما قبل الأربعينات. فلـم يحاول "ليتش" نقل صورة للواقع كما هي ولكنه عبر عن ذلك الواقع في صورة نماذج توضح كيف يعمل النسق الاجتماعي. كما أنه لم يحاول البحث عن القوانين وبذلك فقد رفض علمية الأنثروبولوجيا. كما أنه قد استعاد اللاتزامن بدلاً مـن الاقتصـار علـى دراسة المجتمع كما هو في حالته الراهنة. وغيرها من المسائل التي جاءت فيها رؤية "ليتش" مميزة إلى حد كبيرة كما سوف توضحه الفصول التالية.

وقد انتقد "ليتش" فكرة العموميات البنائية لـ"ليفي ستروس". والمثال على ذلـك، هو تأكيد "ليفي ستروس" على أن تجنب الزنا بالمحارم والمبادلة همـا المبـدأن اللـذان يحكمان قواعد الزواج في كافة المجتمعات، ولكي يتوصل "ليفي ستروس" إلى العموميات أو المبادئ العقلية فقد اعتمد على المنهج البنائي الذي يتضمن خطوتين. الخطوة الأولـى هي "الدراسة الميدانية" لعدد من المجتمعات، وبالطبع ستختلف نظم الـزواج لـدى كـل مجتمع من المجتمعات، وفي هذه المرحلة سيتم تأسيس عدة نماذج يرتبط كل نموذج منها بمجتمع معين. وهنا يبدأ الباحث الخطوة الثانية، وهي المقارنة بين تلك النماذج بصـرف النظر عن الاختلاف بينها فإنه سيتوصل إلى العموميات البنائية أو المبادئ العقلية التـي

(٦٤) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ٢٧.

تحكم قواعد الزواج. فقد رأى "ليتش" أنه على الرغم من أن الأبنية التي كشـف "ليفـي ستروس" النقاب عنها على أنها عمليات عقلية لاشعورية. فإنه لا يرى سبباً للاعتقاد بأن هذه الأبنية عموميات إنسانية. فهذه الأبنية حين ننزع عنها دفاع "ليفي سـتروس" تبـدو على حقيقتها بوصفها أبنية يتعلق كل منها بواقع اجتمـاعي معـين، محـددة وظيفيـاً، وخاصية من خصائص أفراد محددين أو جماعات اجتماعية محددة(٦٥).

وكذلك فإن "ليتش" لا يتفق مع "ليفي ستروس" حول جعـل الظـاهرة العقليـة مجالاً للاهتمام الأنثروبولوجي، وفي هذا يقول "إنني افترض أن معظم الأنثروبولوجيين المتخصصين في العالم يشاركونني في وجهة نظري بأن الأنثروبولوجيا نادراً ما تهـتم بالظواهر العقلية اللاشعورية، وأنه أمر غير مقبول"(٦٦).

وإذا كان "ليتش" قد اهتم باللاتزامن من خلال اعتماده على التاريخ لكي يثبـت عدم وجود التوازن، ولكي يكشف في نفس الوقت عن الدينامية. وقد عبر "ليتش" بذلك عن رفضه لموقف الوظيفية البنائية. فإن "ليفي ستروس" على الرغم من أنه قـد عبـر عن رفضه لموقف البنائيين الوظيفيين من التاريخ قائلاً "فنحن لا علاقة لنا بالتالي مـع الفكرة القائلة بأن الاعتبارات التاريخية والجغرافية ليست ذات قيمة بالنسبة للدراسـات البنائية، وهي فكرة لا يزال يروج لها الذين يقولون عن أنفسهم أنهم وظيفيون فقد يكون الوظيفي مناقضاً تماماً للبنائي"(٦٧). إلا أن السمة المميزة لـ"ليفي ستروس" فيما يتعلـق بموقفه من التاريخ من وجهة نظر "ليتش" هي أن التاريخ حين يأخذ شكل إعادة تجميع أحداث الماضي، يكون جزءاً من حاضر المفكر وليس من ماضيه. فكل تجربة تخضع لإعادة تجميع هي تجربة معاصرة بالنسبة للكائن البشري الذي يفكر بها، شأنها شـأن الأحداث في الأسطورة، حين تكون بأجمعها جزءاً من كل واحد متزامن(٦٨). وقد عبر "ليفي ستروس" عن ذلك بصراحة بقوله "فالظواهر المتزامنة تتصف بتجـانس نسـبي يجعل دراستها أيسر من دراسة الظواهر المتعاقبة"(٦٩).

---

(٦٥) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ١٥٤.

(66) Leach, 1984, p 35.

(٦٧) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٣١٢.

(٦٨) إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ٢٢.

(٦٩) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٣١٢.

وفيما يلي سنعرض لموقف "إدموند ليتش" من البناء الاجتماعي، لنتعرف على موقفه الحقيقي من المدرسة الوظيفية البنائية وبنائية "كلود ليفي ستروس".

خامساً: "ليتش" والبناء الاجتماعي:

لقد اتضحت معالجة "ليتش" للبناء الاجتماعي من واقع دراسته لـ"الأنساق السياسية في هضبة بورما" (١٩٥٤)، تلك المعالجة التي اختلفت إلى حد كبير عن البنائيين الوظيفيين أتباع "رادكليف براون" وكذلك "كلود ليفي ستروس". ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل أنه يمكن القول بأنها شكلت هجوماً على البنائيين الوظيفيين في المقام الأول وتنصلاً وإنكاراً لتأثره بآراء "كلود ليفي ستروس".

فهو يرى أن البناء الاجتماعي في المواقف الحقيقية يتألف من مجموعة من الأفكار عن توزيع القوة بين الأشخاص وجماعات الأشخاص[٧٠]. فالقوة ــ من وجهة نظره ــ تعتبر خاصية لشاغلي المناصب، أي الأشخاص الذين يشغلون المراكز التي تتصل بالقوة. وفي هذا الصدد، يعتبر الحصول على القوة محركاً عاماً في الشئون الإنسانية[٧١].

إلا أن ما يهم هو اهتمامه بنسق الأفكار. ونتيجة لتأثره بآراء "ماكس فيبر" من حيث أن النموذج المثالي لا يمثل وصفاً للواقع وإنما هو تعبير عنه. فقد حدد "ليتش" في ضوء دراسته لمجتمع الكاشين الذي يضم وحدات سياسية وثقافية ولغوية عديدة والتي لا تكون مختلفة فقط ولكنها متناقضة ثلاثة أنساق سياسية وهم نسق "الشان Shan" ذو تدرج هرمي إقطاعي، ونسق "الجوملاو Gumleo" ذو بناء مساواتي أو فوضوي. وقد عالج "ليتش" "الشان" و"الجوملاو" كنموذجين مثاليين من الأنساق السياسية والاجتماعية، ولم ينظر إليهما كجماعتين اجتماعيين ولكن غالبية مجتمعات الكاشين لا تكون من نموذجي "الجوملاو والشان"، فيتم تنظيمها وفقاً لنسق "الجومسا Gumsa" الذي يجمع بين نسقي الجوملاو والشان. ويساعد نسق الجومسا على فهم ما يحدث حقيقة في المجتمع أي التفاعل الاجتماعي، وهو ما يبرز في مفهوم "ليتش" عن "التوازن المتذبذب" وهو ما سيتضح من الصفحات التالية. وفي هذا الصدد، فقد رأى

(70) Leach, 1964(a), p 34.
(71) Ibid, p 10.

"ليتش" بأنه ليس مشكلة لتمييز النموذج البنائي للشان عن النموذج البنائي للجـوملاو "فالأبنية التي يصفها الأنثروبولوجي هي نماذج توجـد فقـط كأبنيـة منطقيـة فـي عقله"(٧٢). إلا أن تلك النماذج لا تنفصل عن واقع اجتماعي معين وهو أنساق الكاشين فهي تعبير عنها، ولا ترتبط بكل المجتمعات الإنسانية فهي توضح كيف يعمل النسق الاجتماعي للكاشين.

إلا أن ما يهم هو أن هذه النماذج تمثل تعبيراً عن نسـق الأفكـار، فقـد رأى "ليتش" أن الأفراد يؤكدون التناقض والأفكار المتناقضة عن البنـاء الاجتمـاعي "فهـم قادرون على أن يفعلوا هذا بدون حرج لأنه في هذا الشكل يتم التعبير عـن أفكـارهم، فالشكل هو شكل ثقافي، والتعبير هو التعبير الشعائري"(٧٣).

ويعبر الأفراد عن نسق الأفكار الذي يتألف منه البناء الاجتماعي وذلـك مـن خلال الأساطير والشعائر ومبادلة الزواج. فالأساطير التي ترويها المجتمعـات التـي تنضم إلى نموذج الجوملاو تعبر عن نسق أفكارها والذي يتمثل في نبذ فكرة المرتبـة، بينما الأساطير التي ترويها المجتمعات التي تنضم إلى نموذج الجومسا فإنها تعبر عن عدم المساواة وبالتالي فإنها تتبنى فكرة المرتبة(٧٤). وكذلك فإن الشعائر، مـن وجهـة نظر "ليتش"، هي تعبير عن مكانة الأفراد المتضمنين في الفعل(٧٥). فالشعائر بذلك هي أفعال اجتماعية ترتبط برموز المكانة على نحو ما يتضح من تقديم الاضحيات الدينية. ولذلك فإنه يرى أن "الأسطورة هي نظيرة للشعيرة، فالأسـطورة تتضـمن الشـعيرة والشعيرة تتضمن الأسطورة فهمها نفس الشئ"(٧٦).

وعلى الرغم من اهتمام "ليتش" كما هو واضح بنسق الأفكار، إلا أنه لم يهـتم بنسق الأفكار في حد ذاته وفي هذا يقول:"إن اهتمامي يكون بالعالم المـادي للسـلوك الإنساني الملاحظ ولا اهتم بالميتافيزيقا أو أنساق الأفكار في حد ذاته"(٧٧).

---

(72) Leach, Op. Cit, p-p 4 – 5.
(73) Ibid, p 4.
(74) Ibid, p 275.
(75) Ibid, p 13.
(76) Loc. Cit.
(77) Ibid, P 14.

إلا أن ما يهم هو أن مفهوم البناء الاجتماعي لدى "ليتش" يعكس منهجه الذي يهتم بالتعميم من خلال رؤية رياضية، كما أنه استقرائي يشتمل على المبادئ العامة في ظروف الحالات الخاصة. فعند دراسته لمبادلة الزواج بين مجتمع الكاشين توصل إلى تعميم مفاده أن مبادلة الزواج ليست شيئاً في حد ذاته. ولكي يتوصل إلى ذلك التعميم فلم يعتبر المجتمع مجموعة من الأجزاء ولكن مجموعة من المتغيرات. ولكي يتوصل إلى ذلك التعميم فقد ربط مبادلة الزواج بالمساواة أو الاختلاف في المكانة التي ترتبط بعوامل اقتصادية وسياسية. وفي كل مجتمع من المجتمعات التي يضمها مجتمع الكاشين ثلاث جماعات: جماعة الزعيم وجماعة الرئيس وجماعة العامة. فقد يتزوج الزعيم امرأة من جماعة الزعيم الآخر وبالتالي فإن مبادلة الزواج تعبر عن المساواة في المكانة، بينما عندما يتزوج الرئيس امرأة من جماعة الزعيم فإن مبادلة الزواج تعبر عن اختلاف المكانة. وبالتالي فإن هذين الشكلين من مبادلة الزواج يعبران عن نموذج الجوملاو المساواتي وعن نموذج الجومسا ذو التدرج الهرمي على التوالي. وبناءً على أن وظيفتيه بمعناها الرياضي لا تهتم بالعلاقات بين أجزاء الكل ولكن بالمبادئ الموجودة في الأنساق الجزئية فقد حدد "ليتش" المبدأين اللذين ينظمان مبادلة الزواج وهما أن الرجل سيفعل كل شئ ممكن لكي يتجنب الزواج من طبقة أدنى منه، والثاني أن الرجل سيفعل كل شئ ممكن لكي يتجنب الزواج من طبقة أدنى منه، والثاني أن الرجل سيفعل كل شئ ممكن لكي يحقق أعلى فائدة سواء فيما يتعلق بالمهر أو الميزة السياسية. وبعد ذلك يستقرئ "ليتش" هذين المبدأين في كل المجتمعات التي يضمها مجتمع الكاشين وذلك على أساس أن المجتمع يصبح مجموعة من المتغيرات، كما أن التعميم استقرائي يشتمل على المبادئ العامة في ظروف الحالات الخاصة. إلا أن المبدأين اللذين حددهما "ليتش" يرتبطان بالتنظيم الاجتماعي في الكاشين.

وبالتالي فإن "ليتش" يختلف عن "ليفي ستروس" الذي اهتم بالبحث عن المبدأ العقلي الخفي اللاشعوري للمبادلة والذي يكمن خلف كافة المجتمعات الإنسانية. كما أنه يتعارض مع البنائيين الوظيفيين، فهو لم يسع إلى دراسة وظيفة نظام في المحافظة على البناء الاجتماعي. ولا تنفصل هذه النماذج عن الواقع الاجتماعي فهي ترتبط بتنظيم اجتماعي محدد. كما أن "ليتش" قد تعارض مع البنائيين الوظيفيين فيما يتعلق باهتمامهم بالتوازن وبالتالي إغفالهم للجانب الدينامي.

ليتش والاتجاه الدينامي:

فالأنثروبولوجيين الاجتماعيون أتباع "رادكليف براون" – من وجهة نظر "ليـتش" – يستخدمون مفهوم البناء الاجتماعي كتصنيف في ضوءه يمكن المقارنـة بـين مجتمـع وآخر، ويفترضون أن المجتمعات توجد عبر الزمن في توازن ثابت(٧٨). وفي هذا الصـدد، يعزو "ليتش" تأخر الاهتمام بالاتجاه الدينامي إلـى أن الأنثروبولـوجيين البريطـانيين قـد استعاروا مفاهيمهم من "دوركايم". وعلى ذلك، فقد أكدوا أن المجتمعـات توضـح سـمات "التكامل الوظيفي" و"التضامن الاجتماعي" و"التماثل الثقافي" و"التوازن البنـائي". فقـد تـم النظر إلى هذه المجتمعات على أنها قوية ومثالية، بينما المجتمعات التي تبـرز الانشـقاق والصراع الداخلي تؤدي إلى التغير السريع، وتكون على الجانب الآخر متسمة باللامعيارية والتفكك(٧٩). أما "ليتش" فقد تأثر بـ"فيبر" و"باريتو" كما اتضح من المقدمة.

ولكي يوضح "ليتش" اختلافه عن البنائيين الوظيفيين وإثباتـه لعـدم وجـود التوازن، فقد اهتم التاريخ. حيث أنه قد وسع المساحة الزمنية Time-Span في داخـل التوازن الذي افترض أنه يحدث أثراً لمدة مائة وخمسون عاماً. وقد وجـد "ليـتش" أن محاولة إثبات التوازن من خلال الأحداث التاريخية يعتمد التطـور المتغيـر "للفئـات اللفظية"(٨٠). وقد أوجز "ليتش" الفئات اللفظية بأنها عبارة عن مجموعـة مـن الفئـات اللفظية في شكل مجموعة منظمة باستمرار، وفي ضوء مثل هذه الفئات فإن جماعـات الكاشين تحاول أن تفسر لأنفسهم وللآخرين الظـواهر الاجتماعيـة التجريبيـة التـي يلاحظونها من حولهم. فهذه الفئات اللفظية تتيح للمتحدث أن ينظم فئاته اللفظية بـأكثر من طريقة. فالجومسا والجوملاو يستخدمون نفس الكلمات لوصف الذين يـؤديهم، إلا أنهما يقدمان افتراضات مختلفة عن العلاقات بين الفئات اللفظية في الحالتين. وباعتبار هذه الكلمات كفئة، فإن بناء النظام السياسي للجومسا وبناء النظام السياسي للجـوملاو يكونان نماذج خيالية متشابه ومتماثلة في كل الأزمنـة والأمـاكن أي أنهـا تفتـرض التوازن في حين أنها تكون متناقضة مع الوقائع التجريبية(٨١).

---

(78) Leach, Op. Cit., p 4.
(79) Ibid, p 7.
(80) Ibid, P XIII.
(81) Loc. Cit.

وباعتبار هذه الفئات اللفظية مجموعة من الأفكار، فقد رأى "ليتش" أن النسق في الواقع لا يكون في توازن بنفس الطريقة كما في نسق الأفكار(٨٢). وفي هذا الصدد، فقد رأى "ليتش" أن التوازن يفترض لأغراض التحليل إلا أن الموقف الحقيقي ملئ بالتناقضات التي تمدنا بفهم لاحظ "ليتش" أن مجتمعات الكاشين تتأرجح بين نموذجين قطبين الجوملاو الديموقراطي في الجانب الأول، نموذج الشان ذو التدرج الهرمي في الجانب الآخر، إلا أنهما منظمان وفقاً لنسق الجومسا الذي يجمع بينهما. ويوضح نسق الجومسا كيف يتم التفاعل الاجتماعي، ويمتلئ هذا النسق بالتناقضات المتوارثة، مما يعني أن الأبنية السياسية أي الجوملاو والشان متغيرة أساساً. فبعض المجتمعات تحت تأثير الظروف الاقتصادية يميلون تجاه نموذج الشان ذو التدرج الهرمي، وكذلك يشعر الارستقراطيين (الرؤساء) في الكاشين أنهم شان ذو تدرج هرمي في علاقتهم بالزعماء، وتتحول مجتمعات الجومسا الأخرى في الاتجاه العكسي وتصبح جوملاو أي مساواتيه أو تؤكد المساواة(٨٣).

فنموذج الجومسا يجمع بين نموذجي الجوملاو والشان، وبالتالي فإنه نسق متذبذب، وبما أن النسق في الواقع من وجهة نظر "ليتش" لا يكون في توازن كما في نسق الأفكار، بالتالي فإن نسق الجومسا يبرز التوازن المتذبذب(٨٤). أي أن نموذج الجومسا يبرز التوازن المتذبذب على مستوى الأفكار.

وفي هذا الصدد، يرى "ليتش" أن النسق المتغير هو النسق الذي يتغير إلى نسق آخر بدون الرجوع إلى حالته الأصلية بينما النسق الذي يكون في حالة توازن متذبذب، ربما يكون فيه كل شئ ثابتاً، إلا أنه يكون شبيهاً بالنسق الذي فيه الأجزاء في حركة متذبذبة حول الحالة الأصلية، فبندول الساعة لا يكون ثابتاً تماماً ولكن يكون في كل الأوقات في توازن(٨٥).

وفي هذا الصدد، يشير "ليتش" إلى أن القراء قد فشلوا في تقدير نموذجه المتذبذب الجومسا/ الجوملاو بأنه يوجد في مناقشته لـ"فرويد" و"باريتو" السيطرة البديلة لـ"الأسود"

---

(82) Loc. Cit.
(83) Ibid, p 9.
(84) Ibid, p 285.
(85) Leach, 1969, p 283.

و"الثعالب" وفي فكرته عن التوازن المتحرك[٨٦]. فقد عرف "باريتو" التوازن: "بأنه الحالة التي إذا طرأ عليها أي تغير ترتب عليها رد فعل سريع من شأنه إرجاع الأوضاع إلى ما كانت عليه من قبل". وتعتقد "دورثي إيميت D. Emmet" أن رؤية "باريتو" تربط التوازن الاجتماعي بالجماعات المؤثرة في المجتمع وقدرتها على التغلب على الخلل الذي طرأ عليه، وذلك بفضل الجهود التي يبذلها لكي يسترد توازنه الأصلي[٨٧].

وبناءً على اهتمام "ليتش" بالتناقضات التى تحدث في نسق الجومسا بحيث أنها تقدم فهماً لعمليات التغير الاجتماعي. يتضح أنه لم يهمل التغير الاجتماعي نتيجة تأثره بآراء "فيبر" و"باريتو"، مما يميزه عن البنائيين الوظيفيين وكذلك "ليفي ستروس" الذي أرتفع عن مستوى الواقع التجريبي المحسوس نتيجة اهتمامه بالمبادئ العقلية الخفية اللاشعورية.

وقد أوضح "ليتش" أن التغير البنائي يمكن دراسته من خلال دراسة التحولات في جوهر القوة السياسية في إطار نسق الكاشين. وهنا لا يشير "ليتش" إلى التغيرات في مكانة الأفراد فيما يتعلق بالنسق المثالي لعلاقات المكانة، ولكن تغيرات في النسق المثالي في حد ذاته أي تغيرات في بناء القوة[٨٨]. ويرى "ليتش" استحالة وصف التغير البنائي من ملاحظة البيانات الإثنوجرافية المستقاة من الواقع المباشر، فما يجب على الباحث فعله هو أن يبدأ التحليل بعيداً عن الحقائق الإثنوجرافية بالإشارة إلى كل الأنساق المجردة التى تعتبر في حالة توازن متذبذب[٨٩].

وبذلك فإن تأثر "ليتش" بفكرة النموذج المثالي لدى "فيبر" والذي هو عبارة عن مجموعة من الأفكار والمبادئ المجردة كما أنه ليس وصفاً للواقع وإنما هو تعبير عنه مما جعل "ليتش" يهتم بنسق الأفكار والذي يبرز لديه مفهوم التوازن المتذبذب على مستوى نموذجي الجوملاو المساواتي والجومسا ذو التدرج الهرمي. ولكن عند تطبيق هذا النموذج المثالي في الواقع سيتضح أن هناك تضارب وتناقضات تختلف عن هذا النموذج ولذلك فقد اهتم "ليتش" مثلما اهتم "فيبر" بالجانب الديناميي.

---

(86) Leach, 1964(a), p XI.

(٨٧) أحمد أبو زيد، ١٩٧٦، ص ص ١٠٢ – ١٠٣.

(88) Leach, 1964(a), p 9.

(89) Leach, Op. Cit., p 285.

تعقيب:

وعلى ذلك فإن مفهوم "ليتش" عن البناء الاجتماعي يمثل مرحلة انتقال الأنثروبولوجيا الاجتماعية من طور التوازن والثبات إلى طور التوازن المتذبذب على مستوى الأفكار والدينامية على مستوى الواقع.

وعلى العكس من "ليفي ستروس"، فإن النماذج التى أسسها "ليتش" في ضوء دراسته لمجتمع الكاشين كان من أجل معرفة كيف يعمل النسق الاجتماعي. وبذلك لم ينكر "ليتش" الواقع التجريبي وذلك ما يتضح من قوله فعلى الرغم من أن نماذجي مجردة، فإن اهتمامي يكون بالعالم المادي للسلوك الإنساني الملاحظ، ولا اهتم بالميتافيزيقا أو أنساق الأفكار في حد ذاتها(٩٠).

وقد أدى تصريح "ليتش" بأن النماذج أبنية منطقية في عقل الأنثروبولوجي إلى أحداث خلط عند بعض الأنثروبولوجيين مثل هوجونوتيني لأن يتكهن بأن البناء الاجتماعي لدى "ليتش" هو مجموعة من النماذج العقلية مثلما فعل "ليفي ستروس"(٩١).

وكذلك فقد رفض "ليتش" فكرة البناء الاجتماعي لدى "ليفي ستروس" باعتباره نموذجاً ينتمي إلى ميدان الأفكار، وليس باعتباره نظاماً يمكن اشتقاقه من الملاحظة المباشرة للحقائق الإثنوجرافية على أرض الواقع(٩٢).

وبذلك فقد عكس مفهوم "ليتش" عن البناء الاجتماعي تميز موقفه، وكان رد فعل قوي لكل من يحاول القول بأن "ليتش" قد تأثر تماماً بالبنائية الفرنسية، صحيح أنه تحدث عن النماذج كأبنية منطقية في عقل الأنثروبولوجي، إلا أن هذه النماذج قد استقاها من الواقع الاجتماعي ولم يتخل عنه، فقد اهتم بكيف يعمل النسق الاجتماعي. وبذلك يعكس مفهوم البناء الاجتماعي لدى "ليتش" الهوة بينه وبين "ليفي ستروس".

---

(90) Leach, 1964(a), p 14.
(91) Nutuni. H, 1970, p 77.
(92) Leach, 1982, p 49.

الفصل الثالث

القرابة والزواج

مقدمة

لقد نالت القرابة اهتماماً خاصاً من جانب الأنثروبولوجيين أكثر من غيرهم من العلماء الاجتماعيين، وصارت أحد الموضوعات الرئيسة التقليدية في الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية وبخاصة في الأنثروبولوجيا البريطانية، ويرجع اهتمام الأنثروبولوجيين إلى أنها هي المبدأ الأساسي الذي ترتكز عليه الأبنية الاجتماعية للمجتمعات التى اهتموا منذ البداية بدراستها هي المجتمعات البدائية[١].

إلا أن ما يهم هو أن مفهوم البناء الاجتماعي كما أنه يعكس منهجية الأنثروبولوجي الاجتماعي، فإنه يعكس أيضاً تناوله لموضوعات مثل القرابة والأسطورة ولذلك فمن الطبيعي أن يختلف أصحاب نظرية النسب من البنائيين الوظيفيين أمثال "رادكليف براون" و"إيفانز بريتشارد" و"ماير فورتس" عن أصحاب نظرية التحالف أو المصاهرة من أمثال "ليفي ستروس" و"إدموند ليتش".

فالأنثروبولوجيون البنائيون الوظيفيون، أصحاب نظرية النسب Descent Theory اهتموا بالعلاقات الحقيقية بين الأشخاص، أي بالانتماء في خط واحد إلى الجد الواحد[٢]. ولذلك فقط اهتم "رادكليف براون" بالأسرة الأولية والتي تضم ثلاثة علاقات من الدرجة الأولى: علاقة الزوجة بالزوج، علاقة الأخوة الأشقاء، علاقتهما بالأولاد، في حين تكون علاقة الابن بالخال أو بالجد أو الخالة من الدرجة الثانية، والعلاقة بأولاد العمومة أو الخؤولة من الدرجة الثالثة[٣].

كما تهتم نظرية النسب بالجماعات التي تتكون بمقتضى مبدأ النسب، وتعرف بجماعة النسب أو البدنة[٤]. أي أنها تهتم بالعلاقات بين الجماعات الاجتماعية المحددة ولذلك فقد اهتم "فورتس" و"إيفانز بريتشارد" بالعلاقات بين الجماعات أو البدنات. كما اهتم أصحاب نظرية النسب بمسألة الحقوق في الميراث والسلطة وكذلك أسس اندماج والتحام جماعات الأقارب عبر الأجيال[٥]. فالقرابة بوصفها أحد النظم الاجتماعية

---

(١) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١٠١.

(٢) نفس المرجع، ص ١١٠.

(٣) نفس المرجع، ص ١١٦.

(٤) نفس المرجع، ص ١١٠.

(٥) نفس المرجع، نفس الصفحة.

تهدف إلى الحفاظ على البناء الاجتماعي الذي هو عبارة عن وحدة عضوية. ولذلك فقد عالجوا القرابة في ضوء فكرة التوازن التي سيطرت على المدرسة البنائية الوظيفية (على نحو ما سيتضح فيما بعد).

أما "ليفي ستروس" صاحب نظرية التحالف أو المصاهرة Alliance Theory والتي تهتم مبدئياً بالعلاقات الناشئة عن الزواج والمصاهرة[٦]. فقد أوضح مفهومه للبناء الاجتماعي نقاط اهتمامه في القرابة، فالبناء الاجتماعي لديه هو عبارة عن مجموعة من المبادئ العقلية الخفية اللاشعورية التى تحكم كافة المجتمعات. ولذلك فقد اهتم "ليفي ستروس" بالمبادئ العقلية التى تحكم القرابة والزواج، وقد تمثلت تلك المبادئ في مبدأي تجنب الزنا بالمحارم والمبادلة.

أما "إدموند ليتش" من أتباع نظرية التحالف، فإن مفهوم البناء الاجتماعي لديه هو عبارة عن مجموعة من الأفكار، ولذلك فإن البناء الاجتماعي لديه هو عبارة عن مجموعة من الأفكار، ولذلك فإن البناء الاجتماعي هو تعبير عن نسق الأفكار. وبناءً على ذلك، تصبح القرابة والزواج تعبير عن نسق الأفكار، فالقرابة تعكس أو هي تعبير عن علاقات الملكية والحزبية السياسية كما هو واضح من دراسته في "بول إيليا"، كما أن مبادلة الزواج تعبير عن المساواة أو عدم المساواة في المكانة التى ترتبط بعوامل اقتصادية وسياسية. ولذلك فلم يدرس "ليتش" القرابة كشئ في حد ذاته[٧]. وبذلك فقد تميز موقف "ليتش" عن أصحاب نظرية النسب الذين ركزوا اهتمامهم على الانحدار من أحد الأبوين، كما اهتموا بالعضوية وبالحقوق والواجبات التي يفرضها النسب، وبذلك فقد درسوا القرابة كشئ في حد ذاته، وكذلك فقد تميز عن "ليفي ستروس" الذي سعى إلى الكشف عن المبادئ العقلية الخفية اللاشعورية، ومن ثم يمكن القول أيضاً، بأنه درس القرابة كشئ في حد ذاته. وعلى الرغم من أن "ليتش" من أتباع نظرية التحالف أو المصاهرة إلا أنه اختلف عن "ليفي ستروس"، فعلى الرغم من أنه قد حدد المبادئ التي تحكم مبادلة الزواج كما هو واضح من بحثه "التضمينات البنائية للزواج بين أبناء الأمومة أو الخؤولة المتقاطعة من ناحية

(٦) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١١٠.

(7) Leach, 1984, p 19.

الانحدار من خط الأم" (١٩٥١)، إلا أن تلك المبادئ ترتبط بمجتمع معين وهو الكاشين وليس بكل المجتمعات كما فعل "ليفي ستروس".

ويحاول هذا الفصل التعرف على أهم القضايا الرئيسة لنظرية النسب، ثم التعرف على موقف "ليتش" من نظرية النسب. وكذلك يهدف إلى التعرف على نظرية "ليفي ستروس" في القرابة، والانتقادات التى وجهها "ليتش" لنظرية "ليفي ستروس" للقرابة. ثم التعرف على تطوير "ليتش" لنظريتي القرابة والزواج.

أولاً: نظرية النسب:

ترتكز نظرية النسب كما هو واضح من تسميتها على أساس من النظر إلى النسب على أنه هو المبدأ الأساسي الذي ترتكز عليه كافة أشكال ممارسة القرابة والزواج، ليس هذا وحسب وإنما النسب هو بمثابة العنصر الأساسي الذي ترتكز عليه جميع مبادئ التنظيم الاجتماعي. فعضوية الفرد في التنظيم الاجتماعي الذي ينضم إليه وكذلك أي شكل من أشكال الزواج يعتمد بصفة مطلقة على النسب الذي ينتمي إليه سواء كان النسب أبوياً أم أمومياً[٨].

وتتضح أهم القضايا الأساسية لنظرية النسب من "مقدمة" "رادكليف براون" لكتاب "الأنساق الأفريقية للقرابة والزواج" (١٩٥٠)، ومن كتاب "ماير فورتس" و"إيفانز بريتشارد" "الأنساق السياسية الأفريقية" (١٩٤٠).

وقد حدد أصحاب نظرية النسب أهم القضايا التي ترتكز عليها، وأول هذه القضايا ارتكاز القرابة على النسب، أما القضية الثانية فهي أن اكتساب العضوية يتم من خلال النسب، أما القضية الثالثة فهي معالجتهم للقرابة في ضوء فكرة التوازن[٩]. وذلك باعتبار القرابة هي أحد النظم الاجتماعية التى تهدف إلى المحافظة على البناء الاجتماعي. وأخيراً، التأكيد على أن مبدأ البدنة هو الذي يشكل العلاقات الاجتماعية ويضبطها وينظم مختلف مجالات الحياة الاجتماعية[١٠].

---

(٨) عبدالله يتيم، ١٩٩٦، ص ص ١٠٤ – ١٠٥.

(9) Radcliffe-Brown, 1987.

(١٠) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١١٥.

ففيما يتعلق بالقضية الأولى وهي ارتكاز القرابة على النسب، فقد رأى "رادكليف براون" أن الشخصين القريبين يرتبطان بطريقتين: الأولى أما أن أحدهما ينحدر من الآخر، أو أن الشخصين منحدران من سلف واحد مع الأخذ في الاعتبار النسب من ناحية الأب أو الأم(١١). ويرى "رادكليف براون" أن مفهوم النسب يمكن إيجازه في مصطلح رابطة الدم Consanguinity إلا أن هذا المصطلح له تضمينات يجب الابتعاد عنها. فرابطة الدم تشير إلى العلاقة الفيزيقية، ولكنها في القرابة تشير إلى العلاقات الاجتماعية. ويمكن توضيح ذلك بأن الابن غير الشرعي له أب فيزيقي Genitor، ولكن له أب اجتماعي Pater. فالأبوة الاجتماعية تتحدد من خلال الزواج، ولذلك يشير النسب إلى العلاقة الاجتماعية للأبوين والأبناء، وليس للعلاقة الفيزيقية. ولذلك ترتكز القرابة على النسب(١٢).

وفي هذا الصدد، فقد أشار منظرو النسب إلى بحث "رادكليف براون" المطبوع "الوراثة في النسب الأبوي والنسب الأمومي" (١٩٣٥) فقد بدأ بافتراض أن الأسرة كانت جوهر نسق القرابة أياً كان شكل النسب، فالأشكال الأحادية النسب كانت آليات كافية لنقل المكانة الاجتماعية، وتنظيم الحقوق والواجبات في المجتمع. ولذلك فقد ارتكزت معظم المجتمعات البدائية على ترابط جماعات النسب المتعاونة. ولكن أنساق القرابة هي من ثمار الأسرة على أساس انحدار الأبناء من أحد الأبوين، ولذلك فإنها ثنائية النسب Bilateral، حتى لو كان خط واحد من النسب هو المختار لهذه الأغراض التنظيمية. فبعض عناصر المكانة تنتج من أبي الشخص، والعناصر الأخرى من أمة أو أمها، فهذه الحقوق والواجبات من أنواع متقابلة. وحيث تنتقل الحقوق الاجتماعية من الأب، فإن الشخص بحاجة إلى شكل أبوي النسب، وحيث أنها تنتقل من الأم فإن الشخص بحاجة إلى شكل أمومي النسب(١٣). وقد أثرت هذه الأفكار على وجه الخصوص في مفهوم "فورتس" عن البنوة المتممة Complementary Filisation (على نحو ما سنرى فيما بعد).

---

(11) Ibid, p 4.

(12) Radcliffe-Brown, 1987, p 4.

(13) Kuper. A, 1988, p 192.

أما القضية الثانية لدى نظرية النسب فهي أن العضوية تكتسب من خلال الميلاد حسب نوعية النسب، وقد أوضح "رادكليف براون" ذلك ففي الشعائر الأمومية النسب يضم أبناء المرأة إلى عشيرتها، وفي العشائر الأبوية النسب ينضم أبناء الرجل إلى عشيرته(١٤).

وفي هذا الصدد، فقد رأى "ماير فورتس" و"إيفانز برتشارد" أن العضوية في المجتمع المحلي... تكتسب من الروابط الجينالوجية الحقيقية وغير الحقيقية(١٥). وبذلك فإن ارتباط العضوية بالنسب هي القضية الثانية لدى أصحاب نظرية النسب.

أما القضية الثالثة وهي معالجة القرابة في ضوء التوازن، فقد أكد "رادكليف براون" على معالجة نسق القرابة في ضوء التوازن فهو يعتبر علاقات الأشخاص ببعضهم لابد أن تمثل نقطة التقاء المصلحة والمشاعر، وكيف تضبط وتحد تلك العلاقات من الصراعات التي تعتبر نتيجة لاختلاف المصلحة والمشاعر(١٦).

وفي هذا الصدد، فقد رأى "فورتس" أن العشيرة في "التالنسي" بالرغم من أنها تتشعب إلى بدنيين، فإن كليهما يمثلان وحدة العشائر المحلية حيث ترتبط كل منهما بالأخرى، ولا تشكل أي عشيرة وحدة مغلقة. ولذلك فإن أي عشيرة توضح توازن العشائر، والروابط المحلية متوازنة في مقابل الانقسامات الجينالوجية والمحلية. فالولاء لعشيرة محلية يتماثل مع الولاء لعشيرة أخرى في الاتحاد المكون من علاقة الجوار مع العشائر. وتعبر العشائر عن نفسها كاتحاد مميز من خلال العادات الشعائرية والطقوسية(١٧).

وكذلك فقد رأى "إيفانز بريتشارد" أن أقسام البدنة تقدم سياقاً موحداً من التفاعل في مواقف معينة، فعلى سبيل المثال، لو أن رجلاً من قرية قتل رجلاً من قرية أخرى، عندئذ فإن كلتا القريتين تدخلان في عداوة. ولو أن رجلاً من إحدى هاتين القريتين قتل رجلاً من مقاطعة أخرى، عندئذ فإن كل القرى ستتحد ضد كل القرى في

(14) Radcliffe-Brown, 1987, p 4.

(15) Fortes. M & Evans-Pritchard, 1940, p-p 6 - 7.

(16) Radcliffe-Brown, 1987, p 3.

(17) Fortes. M, 1947, p 245.

المقاطعة الأخرى، فوظيفة عمليات الانقسام والالتحام هي المحافظة على التوازن البنائي بين الأقسام القبلية المتقابلة التي تلتحم سياسياً في العلاقة بالوحدات الكبرى(١٨).

وفيما يلي سأعرض لأهم الانتقادات التي قدمها "ليتش" لنظرية النسب وكذلك الانتقادات التي قدمها "ليتش" لمفهوم "البنوة المتممة" لدى "فورتس".

نقد "ليتش" لنظرية النسب:

لقد جسد الخلاف بين "ليتش" والبنائيين الوظيفيين وعلى وجه الخصوص "فورتس" مدرستين هما التحالف والنسب. وقد ساعدت هذه الخلافات على إثراء الفكر الأنثروبولوجي الخاص بالقرابة، لدرجة أن البعض قد اعتقد أن الخلاف يكون حول طبيعة المجتمعات. وعلى حد قول "آدم كوبر A. Kuper" فإن نظرية النسب ربما تكون أكثر ملائمة في المجتمعات الأفريقية، وأن نظرية التحالف تبدو متفقة مع جنوب شرق أسيا(١٩).

وقد انتهز "ليتش" فرصة دراسته لمجتمع "بول إيليا" للهجوم على بنائية أكسفورد التي تزعمها "إيفانز بريتشارد" و"فورتس"، وبصفة خاصة في الأفكار المتعلقة بسيطرة النسب لتحديد العضوية في الجماعة، وكذلك فيما يتعلق بأولوية القواعد الاجتماعية لكبح سلوك الفرد(٢٠). وتتضح أولوية القواعد الاجتماعية لكبح سلوك الفرد من التأكيد على أن مبدأ البدنة هو الذي يشكل العلاقات الاجتماعية ويضبطها وينظم مختلف مجالات الحياة الاجتماعية(٢١). وكذلك فقد هدف إلى تشويش بعض الأفكار مثل التضامن الاجتماعي والتوازن الذي تبرزه القرابة بصفة عامة(٢٢).

فقد اعتقد "ليتش" أن دراسته في "بول إيليا" (١٩٦١) اقترحت على نحو بارز أن القرابة ليست شيئاً في حد ذاته(٢٣). وفي هذا الصدد، فقد رأى أن القرابة هي المحددات الأولية للتفاعل الاجتماعي والسلوك الاقتصادي. علاوة على ذلك، يوضح

---

(18) Evans-Pritchard, 1969, p 159.

(19) Kuper. A, 1996, p 168.

(20) Olvier. D, 1962, p 621.

(٢١) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١١٥.

(22) Olvier. D, Loc. Cit.

(23) Leach, 1984, p 19.

"ليتش" أن فحص الأحداث الواقعية يثبت أن قواعد القرابة والنسب تكون إلى حد كبير مجرد خيالات، فغالباً ما يعاد تفسيرهم أو يتم تجاهلهم في ضوء المؤثرات التكنولوجية واختلافات المكانة والحزبية السياسية. وكذلك فإن القاعدة الأساسية المتعلقة بالزواج الداخلي في الجماعة، وعندئذ يتم اكتساب العضوية في الجماعة المحلية بواسطة السلوك الرسمي لتشريع الجماعة الذي بواسطته يمنح غرباء معينين العضوية على الأرض بالأحرى من حقوق اكتساب القرابة[٢٤].

وإذا كانت نظرية النسب قد ارتكزت على مبدأ النسب، فإن قضية "ليتش" في "بول إيليا" قد ارتكزت على الأرض Soil فقد أكد أن القرويين عندما يتحدثون عن القرابة فإن هذا أسلوب لإخفاء الواقع[٢٥]. وفي هذا يقول "ليتش" فالقرابة هي أسلوب أو طريقة للحديث عن علاقات الملكية، ولو أن علاقات القرابة لا تتفق مع التحويلات الحقيقية للملكية والقوة، فإنها لن تتحول إلى أنماط ملائمة[٢٦].

وفي إطار هجوم "ليتش" على منظري النسب فيما يتعلق بأولوية القواعد الاجتماعية لكبح سلوك الفرد، فقد رأى "ليتش" أن سلوك الناس لا يحكم من خلال مبادئ القرابة والنسب فالناس العاديون يندفعون من خلال المصلحة الشخصية، فالمجتمعات ليست أبنية أيديولوجية معقدة، فهم علاقات منافسة للأفراد الذين يحصلون على رزقهم من قطعة أرض في المقاطعة التي يتم استغلالها بأسلوب معين[٢٧].

وقد رفض "ليتش" معالجة القرابة في ضوء التضامن الاجتماعي والتوازن، في ذلك عارض "فورتس". فعلى الرغم من أن "فورتس" قد أكد الخاصية الانقسامية لبدنات "التالنزي Tallensi"، فقد رأى أن هذا الانقسام لا يؤثر على التوازن القائم بين الأقسام الكبيرة التي تشتمل عليها أي من البدنات الكبرى في أي وقت من الأوقات[٢٨]. كما أكد "فورتس" في هذا الصدد أيضاً أن استمرار النسق الاجتماعي يتأكد من خلال مجموعات

---

(24) Olvier. D, 1962, p 621.
(25) Kuper. A, 1988, p 208.
(26) Loc. Cit.
(27)Loc. Cit.

(٢٨) أحمد أبو زيد، ١٩٦٧، ص ٣٢٥.

ثابتة من الحقوق والواجبات التي ترتكز عليها جماعة معينة[٢٩]. وقد عارض "ليتش" وجهة النظر هذه في إطار دراسته لـ"بول إيليا" التي تم تنظيمها بواسطة العوامل المادية، فمكان الإقامة هو الذي يشكل أساس الجماعة المتعاونة وليس النسب[٣٠].

وأخيراً، يمكن القول بأن "ليتش" قد تبادل النقد مع "فورتس" في مجلة Man حول مسألة البنوة المتممة، وعلى اعتبار أن "ليتش" من أصحاب نظرية التحالف أو المصاهرة فقد ربط مبادلة الزواج بالعوامل الاقتصادية والسياسية وما تتضمنه من اختلاف في المكانة وكذلك فقد اهتم بالعلاقات الناشئة عن الزواج والتي تتمثل في السيطرة الشرعية على الزوجة وعلاقة الأشقاء بالأخت (الزوجة) بعد الزواج من حيث قوتها وضعفها، والمكانة الشرعية للأبناء، وعلاقة الزوج بالزوجة[٣١]. أما "فورتس" فقد ركز على البنوة المتممة من حيث أنها تبرز النسب الأبوي والنسب الأمومي في حالة غياب أي منهما.

فقد أكد "فورتس" على أن البنوة هي علاقة الطفل بكل من أبوية ولذلك فإنها ثنائية[٣٢]. ولكي يوضح "فورتس" مفهوم البنوة المتممة فإنه ينطلق من المجال العائلي، ففي النسب الأمومي فللأب سلطة عائلية على زوجته وسلطة شعائرية على أبنائه وينشأ ذلك عن دوره كمساعد لأسرته وكوالد ومربي لأبنائهن فحقوق الأب تستند على البنوة، بينما ترتكز حقوق الخال على النسب[٣٣]. وفي هذا الصدد، فإنه يرى أن العلاقات التقليدية الخال — ابن الأخت في المجتمعات ذات النسب الأبوي تنشأ عن إدراك البنوة الأمومية كعامل بنائي متمم للبنوة الأبوية[٣٤].

وبقول آخر، فإن البنوة المتممة هي الأداة التي تبين العلاقات القائمة بين الأولاد وأقارب أمهم عندما يكون النسب أبوياً، وكذلك العلاقات القائمة بين الأولاد

(29) Kuper. A, 1996, p 154.
(30) Loc. Cit.
(31) Leach, 1971.
(32) Fortes. M, 1970, p 106.
(33) Ibid, p 104.
(34) Ibid, p 112.

وأبيهم عندما يكون النسب أمومياً، وعلى ذلك لا يتم إغفال النسب من ناحية الأب ولا النسب من ناحية الأم.

وفي هذا الصدد، فقد أطلق "ليتش" على مفهوم البنوة المتممة مصطلح النسب الأحادي المزدوج أو النسب المتمم(٣٥).

وقد اتضح رفض "ليتش" لمفهوم البنوة المتممة كما هو واضح من بحثه "جوانب من مهر العروس واستمرار الزواج بين الكاشين والليكر" (١٩٧١). ويتضمن هذا البحث ثلاثة مجتمعات وهم الجومسا كاشين Gumsa Kachin ومجتمع الجوري كاشين Gauri Kachin ولكنه يختلف عن مجتمع الجومسا كاشين اختلافاً طفيفاً في اللهجة والعرف، أما المجتمع الثالث فهو مجتمع الليكر Lakher. وتتشابه هذه المجتمعات في أن لها بناء أبوي النسب، كما يسود في هذه المجتمعات الثلاثة زواج الرجل من امرأة ذات طبقة أعلى منه Hypogamy، بينما زواج المرأة من رجل ذي طبقة أعلى منها Hypergamy يعد مستهجناً.

وقد اهتم "ليتش" بإبراز العوامل الاقتصادية والسياسية فمن الناحية الاقتصادية فإن مقدار مهر العروس يختلف وفقاً لمكانة مرتبة البدنة الأبوية التي تنتمي إليها فلو أن أباها وجدها وأبا جدها على التوالي قد تزوجوا لامرأة من طبقة أعلى منهم، فإن للفتاة الحق بالمطالبة بمهر أعلى من ذلك الذي قدمته بدنتها الأبوية. كما يعكس الزواج الناحية السياسية، فزواج الرجل من امرأة من طبقة أعلى منه يتضمن أن حمو الزوج يكون حاكماً سياسياً كما هو حالة زواج أحد الرؤساء لامرأة من بدنة الزعيم(٣٦).

ونتيجة لاهتمام "ليتش" بالمصاهرة فقد اهتم بالعلاقات الناتجة عن علاقة الزواج والتي تتمثل في السيطرة الشرعية على العروس وعلاقات الأشقاء بالأخت (أي الزوجة) بعد الزواج، وعلاقة الزوجين والمكانة الشرعية للأبناء، ويتضح كل ذلك من خلال المجتمعات الثلاثة فمجتمع الجومسا كاشين يتضمن انتقال العروس من السيطرة الشرعية لبدنتها الأبوية إلى البدنة الأبوية لزوجها، ويكون هذا الانتقال مطلقاً، كما تكتسب بدنة الزوج ليس فقط الحقوق على الأطفال الذين تنجبهم العروس ولكن أيضاً

(35) Leach, 1971, p 115.
(36) Ibid, p 116.

السيطرة الفيزيقية على العروس ذاتها. ونتيجة لانتماء العروس إلى بدنة الزوج، فإن علاقتها بالزوج تصبح قوية بينما تضعف علاقتها بالأشقاء في بدنة أبيها(٣٧).

وفي حالة "الليكر" التي تمثل حالة متقابلة مع حالة الجومسا كاشين، يرتكز الزواج على إنجاب الأطفال والمكانة الشرعية لهؤلاء الأطفال، فجماعة الزوج التي من مكانة أدنى تعتبر كمستأجر للقوى الإنجابية للعروس لغرض زيادة الأطفال ذوي المكانة العالية نسبياً، بهذه الطريقة فإن جماعة الزوج تكتسب حقوقاً دائمة على الأطفال الذين يولدون، ولكنهم لا يكتسبون حقوقاً في جسم العروس، كما أن العروس لا تنقطع عضويتها في بدنتها الأبوية ذات المكانة الأعلى ولها الحرية في أن تعود هناك وقتما تريد، وينضم أبناء الزوجة إلى جماعة الزوج ولكن ليس بطريقة مطلقة، فبدنة الزوجة الأبوية النسب تحتفظ بنوع من الحق على الأطفال (وبخاصة بناتها) ولذلك فإن هذه الفتيات عندما يكن في فترة تقديم للمهر لكي يستأجرن في الزواج فإن بدنة الزوجة الأبوية تتطالب بنصف المهر(٣٨).

فكل ما يريد "ليتش" توضيحه هو أن الأبناء ينضمون إلى بدنة الزوج (الأب) الأبوية النسب فقط، وليس لبدنة الزوجة (الأم) الأمومية النسب، وبذلك فقد رأى "ليتش" أن فكرة كمون مبدأ النسب الأمومي فكرة زائفة، فجماعات الكاشين والليكر يتشابهون في فكرة النسب الأبوي وليست لهم علاقة بالمفاهيم المستخدمة مثل النسب الأحادي المزدوج(٣٩). وهو يقصد هنا رفضه البنوة المتممة، ويستند هذا الرفض على أساس أن علاقة الأشقاء بالأخت (الزوجة)، كما في حالة "الليكر"، لا تنقطع على أساس أنها تكون ذات مكانة أعلى، ومع ذلك يرتبط الأبناء ببدنة الزوج (الأب)، فما يريد إيضاحه هو أنه لا توجد علاقة الخال ــ ابن الأخت، مما يعني أنه لن تصبح هناك حقوق للخال ولا لأبن الأخت من خلال النسب الأمومي.

وبذلك فقد رفض "ليتش" مفهوم البنوة المتممة لدى "فورتس"، وفي هذا الصدد، فقد أكد "ليتش" أن اهتمام "فورتس" بمفهوم البنوة المتممة يرجع إلى تجاهله للعوامل الاقتصادية والسياسية بين أعضاء التحالفات المختلفة، أو أنه يتداخل مع مفهوم النسب،

(37) Ibid, p 119.
(38) Leach, 1971, p 119.
(39) Ibid, p 120.

ولذلك فإنه ينتقد "فورتس" قائلاً بينما يدرك أن علاقات المصاهرة لها أهمية مقارنة بعلاقات النسب، فإنه يميز الأولى (علاقات المصاهرة) تحت مفهوم البنوة المتممة[٤٠].

وبناء على اهتمام "فورتس" بمفهوم البنوة المتممة، فقد رأى "ليتش" أن علاقات الزواج بالنسبة لـ"فورتس" تصبح علاقات في حد ذاتها لأنها تشكل جزءاً من نسق بنائي[٤١]. وفي هذا الصدد، فقد ربط "ليتش" زواج الرجل من امرأة ذات مكانة أعلى منه بالعوامل الاقتصادية والسياسية وكذلك فقد اهتم بالعلاقات الناجمة عن هذا الزواج وفي صدد معارضته لـ"ليتش" يتساءل "فورتس" في بحثه "النسب والبنوة والمصاهرة" (١٩٧٠) قائلاً لا أعرف كيف توصل "ليتش" إلى الاستنتاج بأنني أخفي علاقات المصاهرة تحت مفهوم البنوة المتممة[٤٢]. ويؤكد "فورتس" في هذا الصدد، على الاختلاف بين علاقة الزواج ورابطة البنوة، فإذا لم يكن هناك اختلاف، فإن الزنا بالمحارم سيكون أمراً تافهاً[٤٣].

إلا أن "فورتس" رفض ارتباط الزواج بالعوامل الاقتصادية والسياسية، وأوضح أنه لم يهتم بالعلاقات البنائية للزواج وذلك على أساس اهتمامه بالبناء الداخلي لجماعات النسب الأحادي[٤٤]. وفي سبيل رفضه لربط الزواج بالعوامل الاقتصادية والسياسية وما تتضمنه من اختلاف المكانة حيث يتم زواج الرجل من امرأة ذات مكانة أعلى منه، فإن "فورتس" يعتبر أن ذلك يمثل تهديداً لسيدة أعضاء الطائفة الأعلى، وذلك بسبب أن حق العضوية في الطائفة الأعلى مكانة ينشأ عن البنوة الثنائية، فكل من أبوي الشخص ينضمان إلى الطائفة الأعلى مكانة بالولادة ليكون الوليد عضواً من خلال حق الولادة، ويحدث هذا التهديد نتيجة البنوة في النسب الأمومي حيث أن أبناء الأم سينضمون إلى بدنة الأم الأعلى مكانة[٤٥].

---

(40) Leach, 1971, p 122.

(41) Loc. Cit.

(42) Fortes. M, 1970, p 96.

(43) Loc. Cit.

(44) Ibid, p 97.

(45) Ibid, p 100.

وفي سبيل تخفيف حدة الجدال بين "فورتس" و"ليتش"، يعتقد "فورتس" أنه و"ليتش" يتفقان في نقطة هامة وهي أن البنوة المتممة دلالة على علاقات المصاهرة أو بالأحرى أن البنوة المتممة والمصاهرة دالة على توزيع الحقوق والواجبات والعواطف بين الأشخاص وجماعات الأقارب المترابطين من خلال الزواج، فبدون الزواج لا توجد علاقات المصاهرة والبنوة المتممة، ولذلك حيثما لا توجد المصاهرة كما في حالة الزوجة العبدة (الأمة) فإن البنوة المتممة لا توجد بالنسبة لذرية الزواج(٤٦). وفي هذا الصدد، يعتقد "فورتس" أن البنوة المتممة هي الوسيط القرابي لعلاقات المصاهرة في رابطة الزواج، ولذلك فإن ذلك قد أدى بـ"ليتش" إلى الاعتقاد بأنني أخفي علاقات المصاهرة تحت البنوة المتممة(٤٧).

وفي هذا الصدد، نحو التوفيق بين رؤيته ورؤية "ليتش" اعتقد "فورتس" بأنه على الرغم من الاختلاف بين وجهتي نظرهما من حيث المبدأ أي من حيث انضمام "فورتس" لنظرية النسب وانضمام "ليتش" لنظرية التحالف، فإن الاختلاف يكمن في اعتقاد "ليتش" بأن علاقات الزواج والعلاقات المصاحبة في المصاهرة (التي تتمثل في اختلاف المكانة بين الجماعات التي تتبادل النساء من الناحية الاقتصادية والسياسية) تشكل العلاقة الأساسية بين جماعات النسب المتعاونة(٤٨). بينما يؤكد "فورتس" أن علاقات الزواج والمصاهرة هي وسيلة لتأكيد العلاقات والتحالفات القانونية والسياسية، ولكنها الأداة أو الوسيلة التي تنشأ بمقتضاها علاقة القرابة الأمومية عندما يكون النسب أبوياً(٤٩).

ولكن "ليتش" تتبع نقده لـ"فورتس" فيما يتعلق بمفهوم البنوة المتممة في كتابه "إعادة التفكير في الأنثروبولوجيا" (١٩٧١) فقد رأى بأنه على الرغم من أن مفهوم البنوة المتممة يساعد على التمييز بين البنوة (علاقة الطفل بكل من أبويه) والنسب (مبدأ شرعي ينظم انتقال الحقوق من جيل لجيل)، وحيث أن مفهوم البنوة المتممة لا يعطي معنى إلا بالرجوع إلى النسب فإن القضية الكلية من الواضح أنها تكرار للمعنى(٥٠).

---

(46) Fortes. M, 1970, p 114.

(47) Loc. Cit.

(48) Loc. Cit.

(٤٩) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ٤٤.

(50) Leach, 1971, p 5.

كانت تلك أهم القضايا التي قدمتها نظرية النسب، وأهم الانتقادات التي وجهها "ليتش". كما تعددت الانتقادات التي وجهت إلى نظرية النسب، وسنحاول فيما يلي ذكر أهم الانتقادات التي قدمها "جون بارنز" و"بولا براون" اللذين عرفا بأصحاب دراسات "غينيا الجديدة New Guinea"(*)

تمثل نقد "جون بارنز J. Barnes" لمنظري النسب في ارتكاز البناء الاجتماعي على النسب. حيث يقرر "بارنز" بأن جماعات النسب لا تمد بالأساس لتنظيم المجتمع المحلي، والجماعات المحلية تتضمن عدداً كبيراً من الأعضاء الذين لا ينتسبوا إلى الأب والذين قد يعتبرون من الأعضاء المؤثرين في المجتمع. فضلاً عن أن اختلافات المكانة داخل المجتمع المحلي لا تعتمد على النسب، والنتيجة لكل هذا من وجهة نظر "بارنز" غياب النمط الانقسامي[٥١].

بينما تذهب "بولا براون P. Brown" إلى أنه يصعب التقرير بمسألة "البنوة المتممة" أو أن تكون جماعات النسب الأبوية بالإضافة إلى الالتحامات الأخرى من ناحية الأم أو أمومية النسب بالإضافة إلى الانحدار من خط الأب. كما تذهب إلى أن الأفراد يكونون أقل ارتباطاً بقواعد النسب والإقامة، حيث إن الأسر الجينالوجية تكون محدودة من الناحية الجيلية، كما تنتقد منظري النسب فيما يتعلق بـ"جماعات النسب المتعاونة" وذلك لأن الجماعات المحلية وجماعات النسب أكثر انتشاراً ويغيروا أماكنهم باستمرار[٥٢].

ثانياً: نظرية التحالف لدى "ليفي ستروس":

في البداية تهتم نظرية التحالف أو المصاهرة بالعلاقات الناشئة عن الزواج والمصاهرة[٥٣]. وهذه النظرية ابتكرها رجل بدون تدريب سابق في الأنثروبولوجيا وبخبرة حقلية محدودة، فقد كانت نظرية التحالف من إبداع "ليفي ستروس" وقد طورها

(*) هذه الانتقادات غير متضمنة في رسالتي للماجستير، ولمزيد من الانتقادات يمكن الرجوع إلى الرسالة "إدموند ليتش وإسهاماته في الأنثروبولوجيا الاجتماعية"، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة – فرع بني سويف، قسم الاجتماع، ٢٠٠١.

(51) Barnes. J. A, 1962, p 9.

(52) Brown. P, 1962, p 57.

(٥٣) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١١٠.

من قراءته الخاصة به، وقد أوضح "ليفي ستروس" تأثيرين في تطوير أفكار القرابة وهما "رومان جاكبسون" وبذلك يكون تأثير اللغويات، والآخر "مارسيل موس" عن المبادلة والتبادل[٥٤].

ويتضح تأثير اللغويات في اعتباره أنساق القرابة مثل الفونيمات التي تتضح أبنيتها على المستوى العقلي اللاشعوري، فعلى الرغم من أن ظواهر القرابة تنتمي إلى نظام آخر من الواقع، إلا أنها تنتمي إلى نفس الظواهر اللغوية[٥٥]. فمثلما تؤثر الأبنية العقلية في الكيفية التي تعمل بها اللغة، كذلك تؤثر في الطريقة التي يتم وفقها أنساق القرابة والزواج.

وقد تأثر "ليفي ستروس" باللغويات في اعتبار المجتمع كنسق للاتصال، فكما أن الكلام هو وسيلة للاتصال فإن مبادلة النساء بين الجماعات تصبح نفس الوسيلة، فقواعد الزواج ونسق القرابة بمثابة ضرب من ضروب الكلام، أي بمثابة مجموعة من العمليات الرامية إلى تأمين نمط معين من الاتصال بين الأفراد والجماعات، أما أن تكون الرسالة من نساء الجماعة اللاتي يتم تداولهن بين الجماعات (لا من الكلمات التي تتداول بين الأفراد، كما هو الحال في الكلام) فأمر لا يغير شيئاً من ماهية الظواهر المعنية في كلتا الحالتين[٥٦].

كما أن الاتصال في كل مجتمع يتم على ثلاثة مستويات على الأقل: تبادل النساء، وتبادل السلع والخدمات، وتبادل الرسائل. وبالتالي فإن دراسة نسق القرابة ودراسة النسق الاقتصادي ودراسة النسق اللغوي تنطوي على أوجه مشتركة[٥٧].

وفي ضوء الاتصال ولكي تتم المبادلة فإن ذلك يتحقق من خلال التقابل الثنائي الذي يترتب عليه تحديد العلاقات القرابية بين الأفراد والجماعات التي تأخذ شكل الزواج أو المحرمات[٥٨]. إلا أن مفاهيم الاتصال والتقابل الثنائي التي استعارها من اللغة قد تجلت في مبدأي تجنب الزنا بالمحارم والمبادلة.

---

(54) **Kuper. A, 1988, p 210.**

(٥٥) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٤٦.

(٥٦) نفس المرجع، ص ٧٥.

(٥٧) نفس المرجع، ص ٣١٨.

(٥٨) نفس المرجع، ص ٧٤.

وقد تعلم من "موس" أن التضامن الاجتماعي ربما يتحقق بصورة أفضل عن طريق تكوين بناء التبادل، فنسق المبادلات يربط الأقسام في تحالفات. فالمبادلات ربما تتضمن واحدة من المجموعات الثلاث: البضائع والخدمات، واللغة والرموز والنساء، فضمن أي نسق من المبادلات قاعدة للتبادل، فكل هدية يجب أن ترد، وأن هذا الرد يكون مباشراً وفي هذه الحالة يكون له نسق من المبادلة المقيدة أو قد يكون نسق التبادل غير مباشر وفي هذه الحالة فإنه يكون نسق من المبادلة العامة، وبالتالي فقد اقترح أن مبدأ التبادل هو المفتاح لفهم أنساق القرابة، ولأن نسق القرابة أسلوب لتنظيم مبادلة النساء في الزواج، فإن الشرط في مثل هذا النسق هو قاعدة تحريم الزنا بالمحارم فحيث أنه يحرم على الرجال أن يتزوجوا من نساء جماعتهم، فإنهم يجب أن يتبادلوا النساء من الجماعات الأخرى، فهم ملزمين لإقامة نسق من المبادلات بعد المرتكز الأساسي لتنظيم المجتمع، فتحريم الزنا بالمحارم هو بداية الثقافة لأنه القاعدة الأولى لفحص الدوافع الطبيعية(٥٩).

وبناءً على اهتمام نظرية التحالف بالعلاقات الناشئة عن الزواج والمصاهرة ولكي يكشف عن مبدأ تجنب الزنا بالمحارم فقد اهتم "ليفي ستروس" بالوحدة الصغرى للقرابة التي تتضمن أربعة حدود وهم أخ وأخت وأب وأبن، كما أن الوحدة الصغرى تتضمن ثلاثة أنماط من العلاقات العائلية في المجتمع البشري: علاقة الدم وعلاقة المصاهرة وعلاقة النسب، وبتعبير آخر العلاقة بين الأخ والأخت، والزوجة والزوج، والعلاقة بين الأب (أو الأم) والابن(٦٠). وتعتبر العلاقة بين الأم وابنها هي العلاقة الأولية الرئيسة التي بمقتضاها تتكون وتتشكل بقية العلاقات القرابية، فهي محور الأنساق القرابية. وهي تفرض بالطبع الأب والخال، إذ أنه لابد وأن يعطي الرجل أخته أو ابنته إلى رجل آخر لكي يحصل على امرأة تكون له زوجة. ولابد من وجود أكثر من جماعة قرابية أو عائلة واحدة حتى يتم تبادل النساء. ويصبح الرجال ممثلين عن الجماعة طالما كان مبدأ تجنب الزنا بالمحارم يحتم إلا تكون الوحدة الصغرى للقرابة جماعة قرابية أو عائلة واحدة، ففي المجتمع البشري يتبادل الرجال النساء وليس العكس(٦١).

---

(59) Kuper. A, 1996, p 162.

(٦٠) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ص ٦١ – ٦٢.

(٦١) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١١٤.

وبناءً على اهتمامه بمبدأ تجنب الزنا بالمحارم فقد كشف عن المصدر الذي انبثق منه إن هذا المصدر هو الحقيقة الطبيعية وهي الغريزة الجنسية. وهي تفرض الممارسة الجنسية أي التقاء الجنسين. فالنشاط الجنسي اجتماعي بطبعه وهو ما يتمثل بكل وضوح في مرحلة النضج، فهو إذن طبيعي واجتماعي معاً، وباعتباره اجتماعياً فلابد وأن يلتزم بقاعدة سلوكية أو معيار وهكذا يكون النشاط الجنسي ثقافياً كذلك. هذه القاعدة السلوكية الملزمة هي تجنب الزنا بالمحارم[٦٢]. وهكذا فقد أقر "ليفي ستروس" بأن مبدأ تجنب الزنا بالمحارم هو أساس نشأة المجتمع وتكوينه ومن ثم يكون قد حدد أساساً طبيعياً للنشأة والتكوين[٦٣].

والنتيجة الطبيعية لمبدأ تجنب الزنا بالمحارم هي مبادلة الأخوات أو النساء بين الجماعات العائلية أي الزواج الخارجي، وبذلك تصبح هذه المبادلة ضرورة منطقية، إذ أن الرجل وفقاً لهذا المبدأ يجد من المحتم عليه أن يبحث له عن امرأة خارج جماعته العائلية لتكون زوجه له، وهكذا فإن تخلى الرجل وتنازل عن حقه في ممارسة الجنس مع نساء عائلته يترتب عليه بالضرورة تعاقد اجتماعي حتى يمكنه الحصول على زوجه[٦٤].

- وهكذا يقرر "ليفي ستروس" أن تجنب الزنا بالمحارم هو المبدأ البنائي. وقد اشتق منه مبدأ بنائي آخر هو المبادلة، مبادلة النساء. فالزواج الخارجي وتجنب الزنا بالمحارم متطابقان فهما وجهان لحقيقة واحدة هي المبادلة، أحدهما سلبي وهو تجنب الزنا بالمحارم والثاني إيجابي وهو الزواج الخارجي، فتجنب الزنا بالمحارم هو القاعدة للتبادل مثل الزواج الخارجي تماماً، فالزواج إذن هو التعبير الفعلي الرئيسي لمبدأ المبادلة ومن ثم فهو شكل من أشكال التبادل، وعلى ذلك فالأنساق القرابية الأولية بخاصة والأنساق القرابية بعامة ترتكز على مبدأين بنائيين: تجنب الزنا بالمحارم والتبادل[٦٥].

وبناءً على اهتمام "ليفي ستروس" بالمبادئ العقلية الخفية التي تحكم القرابة والزواج وعدم اهتمامه بربط مبادلة الزواج بالعوامل الاقتصادية والسياسية وما

(٦٢) نفس المرجع، ص ١٢٢.

(٦٣) نفس المرجع، ص ١٢٣.

(٦٤) نفس الصفحة.

(٦٥) نفس الصفحة.

تتضمنه من اختلاف في المكانة، فإن "ليفي ستروس" يكون بذلك قد درس القرابة كشئ في حد ذاته أي على أساس مجموعة من المبادئ العقلية الخفية التي تحكم القرابة ومبادلة الزواج في كافة المجتمعات.

الانتقادات التي وجهها "ليتش" والآخرين لنظرية القرابة لدى "ليفي ستروس":

لقد اهتم "ليفي ستروس" بالبحث عن البناء الكامن خلف العلاقات التي تقوم داخل الوحدة الصغرى للقرابة والتي تتضمن أربعة حدود أخ وأخت وأب وأبن، ويؤكد "ليفي ستروس" على العلاقة بين الأبوين والطفل، فلابد للطفل من أبوين محددين لكي يتم قبوله عضواً كامل الشرعية في المجتمع(٦٦).

ويتضح تأكيده على العلاقة بين الأبوين والطفل (الابن) من اهتمامه بالوحدة الصغرى للقرابة التي تتضمن ثلاثة أنماط من العلاقات العائلية في المجتمع البشري: علاقة الدم وعلاقة المصاهرة وعلاقة النسب، وبتعبير آخر العلاقة بين الأخ والأخت، والزوج والزوجة، والعلاقة بين الأب (أو الأم) والابن(٦٧).

ولكي يكشف عن البناء الكامن خلف العلاقات التي تتضمنها الحدود الأربعة (أخ ــ أخت ــ أب ــ أبن) فقد استعان بست مجتمعات وهم التروبرياند وسيواي ودوبو وكوبوتو والشركس وتونجا.

إلا أن "ليتش" يرى أن الطفل مرتبط بكل من والديه بروابط البنوة وبأخوته وأخواته بروابط الأخوة. وتشكل هذه الروابط أحجار الزاوية في بناء أنظمة القرابة، علاوة على وجود تمييزات أخرى تعتمد على وجود أطفال لدى أحد الوالدين من زواج آخر أم لا، وعلى معاملة القرابة القائمة على المصاهرة معاملة القرابة القائمة على البنوة والأخوة أم لا(٦٨).

وفي هذا الصدد، يرى "ليتش" أن شرعية الطفل تتوقف على العلاقة بين الأبوين(٦٩). أي الزواج. فالرجل عضو في جماعة من الأخوة (أ)، ونتيجة للزواج يقيم

---

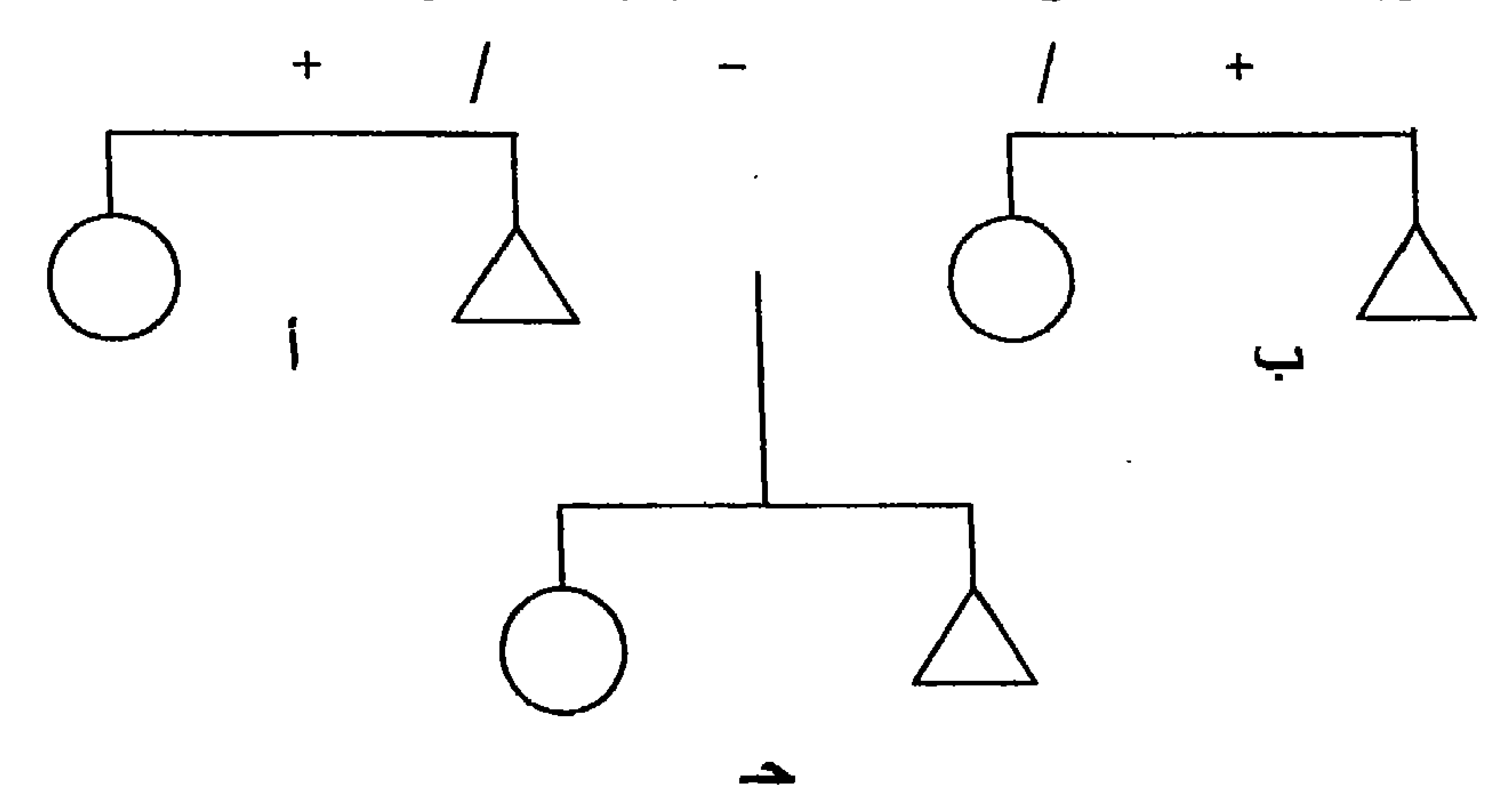
(٦٦) نفس المرجع، ص ١٣٦.

(٦٧) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٦٢.

(٦٨) ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ١٣٦.

(٦٩) نفس الصفحة.

علاقة من نوع جديد (علاقة مصاهرة) مع مجموعة أخرى من الأخــوة (ب)، وهكــذا تكون علاقة الأخوة وعلاقة المصاهرة متقابلتين بنائياً علــى النحــو (+/-). ونتيجــة للزواج أيضاً تنشأ جماعة ثالثة من الأخوة (ج) ترتبط بالجماعتين السابقتين، وإذا كــان نظام النسب أحادياً، أما أبوي (ج ــ أ) أو أمومي (ج ــ ب) فإن العلاقة بين أفراد (أ) وأفراد (ج) لابد أن تتقابل مع العلاقة بين أفراد (ب) وأفراد (ج) (٧٠).



بينما يرى "ليتش" أن التحليل الكامل لهذا الشكل يستلزم مجموعة مــن أنمــاط العلاقات مثل أخ / أخ ، أخ / أخت ، زوج / زوجة ، أب / أبــن ، أب / ابنــه ، أم / أبن ، أم / ابنه ، خال / أبن أخت ، خالة / أبن أخت ، خال / ابنة أخت ، خالة / ابنــة أخت ، عمه / أبن الأخ ، عم / أبن الأخ ، عمه / ابنة الأخ ، عم / ابنة الأخ(٧١). فــإن "ليفي ستروس" في ضوء التقابل بين زوج / زوجة من ناحية وبين أب / أبــن و أخ / أخت من ناحية، وإذا ما تم التعبير عن الزوجين اللذين يوفرهمــا التقابــل الأول (س) بالكلمتين "مشاركة" (+) و"انفصال" (-) وعن الزوجين اللذين يوفرهما التقابل الثــاني (ع) بالكلمتين "ألفة" (+) و"احترام" (-)، يمكن التوصل إلى مصفوفة من الاحتمــالات. وهكذا فإن +/- في العمود (س) من الشكل التالي تعبر عن "مشاركة / انفصال"، أمــا +/- في العمود (ع) فتعبير عن "ألفة/ احترام"(٧٢).

(٧٠) نفس المرجع، ص ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٧١) نفس المرجع، ص ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٧٢) ليتش، نفس المرجع، ص ١٣٨.

			س	ع	
مبدأ النسب	الجماعة	أخ/أخت	زوج/زوجة	أب/ابن	خال/ابن الأخت
أمومي	تروبرياند	−	+	+	−
	سيواي	+	+	+	−
	دوبو	+	+	+	−
أبوي	كوبوتو	+	−	+	−
	شركس	+	−	−	+
	تونجا	−	+	−	+(نفس الصفحة)

وهكذا حدد "ليفي ستروس" البناء الكامن خلف العلاقات التي تتضمنها الوحدة الصغرى للقرابة والتي تتألف من (أخ ــ أخت ــ أب ــ ابن) من خلال زوجين من التقابلات بحيث أنه توصل إلى علاقة إيجابية وعلاقة سلبية [٧٣]. ويقصد بالإيجابية أن العلاقة بين الطرفين تتميز بالود والمحبة والتفاهم والتقارب الشديد، في حين تعني السلبية أن العلاقة بين الطرفين تتميز بالكراهية والعداء والخصومة والتنافر أو التحفظ[٧٤]. إلا أن "ليتش" يرفض ذلك البناء الكامن خلف العلاقات بين الوحدة الصغرى، ويرى أن ذلك جدال فاسد[٧٥].

وفي ضوء تأكيد "ليفي ستروس" بأن أي بناء قرابي يتضمن ثلاثة أنماط من العلاقات الأسرية أي: علاقة الدم وعلاقة المصاهرة وعلاقة النسب أو بتعبير آخر علاقة الأخ والأخت، وعلاقة الزوج والزوجة، وعلاقة الأب (أو الأم) والابن[٧٦]. فقد رأى "ليتش" أن تلك قضية خاطئة بسبب أن "ليفي ستروس" يخلط مفهوم النسب أي المبدأ الشرعي الذي ينظم الحقوق من جيل إلى جيل بمفهوم البنوة وهي علاقة القرابة

(٧٣) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١١٥.

(٧٤) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٧٥) ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ١٣٩.

(٧٦) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٦٢.

بين الأبوين والابن، كما أن هذا الخلط أدى إلى افتراض أن تجنب الزنا بالمحارم ليس سوى الوجه الآخر للزواج الخارجي(٧٧).

وإذا كان "ليفي ستروس" قد صرح بأنه في المجتمع البشـري بتبـادل الرجـال النساء وليس العكس(٧٨). فقد رأى "ليتش" أن ذلك أمراً مصطنعاً ومتكلفاً فهي خطوة منـه نحو إرساء نوع من التعميم انطلاقاً من خصوصيات شتى(٧٩). وفي هذا الصدد، فقد رأى "ليتش" أن "ليفي ستروس" قد أكد أن تحريم الزنا بالمحارم يكمن في كل قاعدة المجتمـع الإنساني وأنه لا يمكن أن يبقي نسق اجتماعي يسمح بزواج الأخوة والأخـوات، ولكـن بقاء تسجيلات أوراق البردي عن تعداد السكان الذي يعود إلى مصر الرومانيـة أثنـاء القرنين الأول والثاني من العصر المسيحي أثبت أن الزواج بين الأشقاء كان يتكرر على نحو مألوف بين الأعضاء من طبقة الزراع، ومنذ أن قضـى الرومـانيون علـى هـذا الانحراف الأخلاقي يبدو أن هذه الممارسة حدثت في مصر منذ الزمن السحيق(٨٠).

كما يرى "ليتش" أن اهتمام "ليفي ستروس" بمسألة تجنب الزنـا بالمحـارم جعلته يقتفي أثر "فرويد" في تأكيده أن تحريم الزنا بالمحارم يكون جانباً أساسياً فـي المجتمع الإنساني(٨١).

وأما تأكيد "ليفي ستروس" على أن النتيجة الطبيعية لمبدأ تجنب الزنا بالمحارم هي مبادلة الأخوات أو النساء بين الجماعات العائلية أو الـزواج الخـارجي. وبـذلك تصبح هذه المبادلة ضرورة منطقية. إذ أن الرجل وفقاً لهذا المبدأ بجد من المحتم عليه أن يبحث له عن امرأة خارج جماعته العائلية لتكون زوجة له. وهكذا فإن تخلي الرجل وتنازله عن حقه في ممارسة الجنس مع نساء عائلته يترتب عليه بالضـرورة تعاقـد اجتماعي حتى يمكنه الحصول على زوجة(٨٢). وفي هذا الصدد، فقد رأى "ليـتش" أن تفسيره بذلك يعتمد على الداروينية الاجتماعية التي اشتهرت من خلال الأنثروبولـوجي

---

(٧٧) ليتش، نفس المرجع، ص ١٣٩.

(٧٨) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٦٣.

(٧٩) ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ١٤١.

(80) Leach, 1982, p 51.

(٨١) ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ١٤١.

(٨٢) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١٢٣.

"إدوارد تايلور" في القرن التاسع عشر. فقد أشار "تايلور" إلى أن المجتمعات الإنسانية خلال تطورها لها خيار في إعطاء نسائهم إلى الجماعات الأخرى لكي تخلق تحالفات سياسية أو أن تحتفظ بنسائها وبالتالي يقتلون من خلال أعدائهم. وفي مثل هذه الحالات، فإن الانتخاب الطبيعي ظل تعزيزاً للمجتمعات التي تدعم قواعد الزواج الخارجي التي يعتبرها "تايلور" الوجه الآخر لتحريم الزنا بالمحارم. وهذا ما فعله "ليفي ستروس"(٨٣). وعلى العكس من ذلك، فقد رأى "ليتش" أن العبادات التي تحكم علاقات الجنس مختلفة تماماً عن العادات التي تحكم الزواج، ولذلك ليس صحيحاً القول بأن الزواج ينشأ عن علاقات الجنس(٨٤).

وكذلك فقد انتقد "ليتش" "ليفي ستروس" فيما يتعلق بآرائه المرتبطة بأنماط النسب وأنماط الإقامة، فهو لم يعرف سوى نمطين من أنماط النسب: الأبوي والأمومي، ونمطين من أنماط السكنى والإقامة: الإقامة عند أقارب الزوج Virilocal والإقامة عند أقارب الزوجة Uxorilocal وتكون الإقامة في الأنساق الأبوية النسب عند أقارب الزوج بينما الإقامة في الأنساق الأمومية النسب عند أقارب الزوجة تكون هارمونية بينما الأنساق الأبوية التي تكون فيها الإقامة عند أقارب الزوجة، وكذلك الأنساق الأمومية التي تكون فيها الإقامة عند أقارب الزوج تكون غير هارمونية(٨٥).

كما لاقت نظرية التحالف لدى "كلود ليفي ستروس" عديداً من الانتقادات التي وجهها "جورج هومانز" و"ديفيد شنايدر" و"رودني نيدام" و"مارفن هاريس".

(أ) نقد جورج هومانز وديفيد شنايدر:

أنطلق "جورج هومانز" و"ديفيد شنايدر" في نقدهما لنظرية "ليفي ستروس" للزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة، وذلك من تأكيده بأن الزواج من ناحية الانحدار من خط الأب، حيث يرتبط الأول بالزواج من ابنة الخال بينما يرتبط الثاني بابنة العمة على أساس أنه يحقق درجة أكبر من التضامن الاجتماعي(٨٦).

---

(٨٣) ليتش، نفس المرجع، ص ١٤١.

(٨٤) نفس المرجع، ص ١٤٢.

(٨٥) ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ١٤٥.

(86) George. C. Homans & M. Schneider, 1955, p 13.

وفي سبيل نقدهما لـ"ليفي ستروس"، فقد قدما نظرية بديلة تربط الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة سواء من ناحية الانحدار من خط الأم أو الأب بجوانب السلوك والاتجاهات نحو الأقارب التي استمداها من دراسة "رادكليف براون" "الخال في جنوب أفريقيا" ودراسة "مالينوفسكي" في التروبرياند، ارتبط الأول بالمركب الأبوي النسب، بينما ارتبط الثاني بالمركب الأمومي النسب، وذلك من أجل التوصل إلى الدوافع التي تجعل الزواج من ناحية الانحدار من خط الأم بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة ملائم في المجتمع الأبوي النسب، والتي تجعل الزواج من ناحية الانحدار من خط الأب بين أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة ملائم في المجتمع الأمومي النسب(٨٧). وطبقاً لمسألة الاتجاهات والدوافع نحو الأقارب، فإن الزواج من ابنة الخال مفضلاً في المركب الأبوي النسب، بينما يكون الزواج من ابنة العمة مفضلاً في المركب الأمومي النسب. وقد صاغا اختباراً إحصائياً لافتراضهما، فقد جمعا الحالات المتاحة للزواج المفضل بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة، وبرهنا على الارتباط لتدعيم افتراضهما. ففي ستة وعشرين مجتمعاً يفضل الزواج من ابنة الخال، اثنين وعشرين مجتمعاً منهم لهم نسب أبوي، بينما في سبعة مجتمعات يفضل الزواج من ابنة الخال، خمس مجتمعات منهم لهم نسب أمومي. وتوصلا إلى أن نظرية "ليفي ستروس" ليست خاطئة تماماً، فالتضامن يظل تأثيره إلى حد ما ولكنه غير ضروري، وأكدا أن نظريتهما تتنبأ بأن المجتمعات ستتبنى أي شكل وليس نظرية "ليفي ستروس"(٨٨). وكعادة "ليفي ستروس"، فقد رد على هذا النقد في صفحة الحواشي في إعادة طبعته لمقالة "البناء الاجتماعي" مؤكداً أن الارتباط الإحصائي لـ"هومانز وشنايدر" لا يثبت أي شيء، وفوق كل ذلك، فقد تساءل عن الإحصائيات حيث إن الزواج من ابنة الخال يكون أكثر تكراراً في النسب الأبوي والانحدار من خط الأم، وفي ذلك يقول: المجتمعات التي لها نسب أبوي كثيرة عن المجتمعات التي لها نسب أمومي. علاوة على هذا، فإن الزواج من ناحية الانحدار من خط الأم أكثر تكراراً عن الزواج من ناحية الانحدار من خط الأب. ولذلك، فلو أن التوزيع حدث بطريقة عشوائية،

(87) Ibid, p 27.

(88) Harris. M, 1969, p-p 502-503.

نتوقع وجود مجتمعات كثيرة تتميز بالزواج في النسب الأبوي والـزواج مـن ناحيـة الانحدار من خط الأم. ولذلك، فإن الارتباط المزعوم من نقادي بلا فائدة(٨٩).

وبناءً على ما سبق، يمكن القول بأن نقد "هومانز وشنايدر" قد تركـز حـول فكرة التضامن الاجتماعي التي اقتبسها "ليفي ستروس" من "دور كـايم". وفـي سـبيل نقدهما لنظرية التحالف لدى "ليفي ستروس"، فقد توجها إلى نظرية أخرى ليبحثا عـن الدوافع والاتجاهات التي تجعل الزواج مفضلاً.

(ب) نقد رودني نيدام:

انصب الاهتمام الأساسي لـ"رودني نيدام" حول التمييز بين الـزواج المفضـل Perfential Marriage والزواج المقيد Perscriptive. فالزواج المفضل، من وجهة نظره، يتضمن وجود لختيار بين عدد من الأشخاص المتمايزين جينالوجياً على سـبيل المثـال، بينما يعني الزواج المقيد أو المفروض انعدام الاختيار، فالفئة التي يتزوج منها الشـخص تكون محددة تماماً، بمعنى أن الزواج يكون إجبارياً. وبتطبيقه لقواعد المقيـد والمفضـل على كتاب الأبنية الأولية للقرابة "ليفي ستروس"، فقد أكد أنه يتفق مع قواعد المقيد، وفي هذا يقول: ففي كتاب "ليفي ستروس" للأبنية الأولية للقرابة يهتم بتحليل قواعـد الـزواج المفروض وليست المفضلة(٩٠). وتتضح أهمية التمييز الذي وضعه بين قواعـد الـزواج المفروض وقواعد الزواج المفضل من أن المجتمعات التي تمارس قواعـد المفـروض ترتبط بتحريمات الزواج، أما المجتمعات التي تمارس قواعد الزواج المفضل فلا تـرتبط بتحريمات الزواج. ولا تقتصر تلك الثنائية على الارتباط بالزنا بالمحارم ولكنها تمتد إلى مسائل متنوعة مثل ثبات الزواج حيث إن قواعد الزواج المفروض تستلزم ثبات روابـط المصاهرة. فضلاً عن أن هذه الثنائية هامة فيما يتعلق بآثار مهـور الـزواج والنتـائج التضامنية لعلاقات الزواج بين الأعضاء في الجماعات المختلفة(٩١).

وباعتبار "نيدام" من أنصار نظرية التحالف، فإنه يؤكد أن الزواج مبدأ بنـائي، فعلاقات المصاهرة ليست علاقات بين الأفراد أو الأسر، وأن جماعات النسب سـواء

(89) Harris. M, 1969, p 503.
(90) Needham. R, 1962, p 11.
(91) Ibid, p 75.

كانت تقيم معاً أو متناثرة تترابط كجماعات بواسطة روابط المصاهرة[92]. وذلك على أساس اهتمام "ليفي ستروس" بالوحدة الصغرى للقرابة والتي تتضمن — من وجهة نظره — ثلاثة أنماط من العلاقات العائلية في المجتمع البشري: علاقة الدم وعلاقة المصاهرة وعلاقة النسب، وبتعبير آخر العلاقة بين الأخ والأخت، والزوج والزوجة، والعلاقة بين الأب أو الأم والابن[93].

ومثل "إدموند ليتش" لم يتجاهل "نيدام" المكانة بين الجماعات التي تعطي النساء والجماعات التي تأخذ النساء. وفي هذا الصدد، فقد أوضح أن الجماعات التي تعطي الزوجة تعتبر أعلى منزلة من الجماعات التي تأخذ النساء[94]. وقد رد "ليفي ستروس" على نقد "نيدام" بقوله: بإتباع "نيدام"، يؤكد معظم كتاب اليوم أن كتابي مهتم بنظم المفروض، ولم يكن غرضي أن أخلط الشكلين. فأفكار المفضل والمفروض كانا مرتبطين: فالنظام المفضل هو مفروض عندما يتم تصويره على مستوى النماذج، والنظام المفروض مفضل عندما يتم تصويره على مستوى الواقع[95].

وعلى الرغم من ذلك، فقد رأى "ديفيد كرونفيلد" و"هنري ديكر" أن "ليفي ستروس" لم يكن محدداً في عقله ما كان يقصده بالمفروض أو المفضل، ولا المعنى الذي يجعل مجتمعاً ذي بناء أولي أو بناء معقد. وأكدا أنه تحدث عن تطور المجتمع بصفة عامة، وليس فقط القواعد المفضلة المرتبطة ببعض المجتمعات. فضلاً عن ذلك، لم يشير إلى القواعد الهامة التي يتزوج من خلالها السكان الأصليين، ذلك التفسير الذي يؤدي إلى تمييز "نيدام" بين الزواج المفضل والزواج المفروض[96].

(ج) نقد مارفن هاريس:

رأى "هاريس M. Harris" أن القضية الأساسية للأبنية الأولية للقرابة هي أن أنساق القرابة والزواج تُفهم كمظاهر للتقابل الثنائي Binary Opposition، وأن وسيط

(92) Ibid, p 79.

(٩٣) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٦٢.

(94) Needham. R, 1958, p 83.

(95) Kuper. A, 1988, p 227.

(96) David Kornefld & Henry. W. Deker, 1979, p-p 519 – 520.

هذا التقابل هو الهدية، وأفضل وسيط هو هدية النساء. فكل إعطاء للهدية هو مبادلة تتطلب هدية من المقابل. ولذلك فإن كل أشكال الزواج والقرابة تعبيرات مختلفة من المبادلة التي من خلالها تمنح جماعات الرجال النساء كهدايا أخرى من الرجال الذين يتبادلون معهم النساء. بالإضافة إلى أن المبادلة هي المعنى الخفي للأشكال الظاهرة من القرابة والزواج، وأن "ليفي ستروس" يفهم نسق القرابة عندما يُختزل إلى نمط معين من المبادلة، ويتم فهم المبادلة عندما تُرد إلى التقابل الثنائي(٩٧).

ويرى "هاريس" أن هذه النظرية لا يمكن اختبارها ولكنها خاطئة تماماً. وإذا كان "ليفي ستروس" قد أكد أن أنساق المبادلة هي أنساق الزواج في المجتمعات المتساوية في المكانة، فقد وجه "هاريس" نقداً وهو أن المجتمع المنقسم إلى جماعات أعلى منزلة من الناحية السياسية والاقتصادية وجماعات أقل منزلة، فإن أنساق الزواج لا يمكن أن تؤدي إلى المبادلة. وهنا يتضح اختلاف "المادية الثقافية" في تناول موضوع الزواج، حيث يتم تحديد قواعد الزواج من خلال اتحاد متغيرات البناء التحتي وليس من خلال الأفكار اللاشعورية عن المبادلة أو بواسطة الحاجة للتفكير في إعطاء الهدايا من أجل التفكير في تسلمهم(٩٨). وعلى أية حال، يمكن القول بأن المادية الثقافية تحاول جذب البنائية من النماذج العقلية اللاشعورية إلى الواقع المادي المحسوس. وشأن "هاريس" ، شأن "هومانز" و"شنايدر" في نقد "ليفي ستروس" لتفضيل الزواج من ناحية الانحدار من خط الأم من أجل تحقيق درجة أعلى من التضامن(٩٩).

وفيما يلي سأعرض لتطوير "إدموند ليتش" لنظريتي القرابة والزواج.

ثالثاً: تطوير "إدموند ليتش" لنظريتي القرابة والزواج:

إذا كانت دراسة "ليتش" لمجتمع "بول إيليا" (١٩٦١) أدت به إلى الاعتقاد بأن القرابة ليست شيئاً في حد ذاته، فإن هذا الاعتقاد قد برز لدى "ليتش" قبل ذلك بعشر سنوات في بحثه "التضمينات البنائية للزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة من ناحية الانحدار من خط الأم" (١٩٥١) الذي أنصب على تحليل نظام الزواج

(97) Harris. M, 1979, p 171.
(98)Harris. M, 1979, p 173.
(99)Harris. M, 1979, p 79.

الكاشين. وفي هذا الصدد، فقد أكد على أهمية النواحي الاقتصادية والسياسية وما يرتبط بهما من مساواة أو اختلاف في المكانات.

وعلى الرغم من أن "ليتش" مثل "ليفي ستروس" من حيث أنهما من أصحاب نظرية التحالف أو المصاهرة من حيث اهتمامهما بمبادلة الزواج. إلا أن رؤية كل منهما جاءت مختلفة. فقد سعى "ليفي ستروس" إلى الكشف عن المبادئ البنائية التي تحكم مبادلة الزواج في كافة المجتمعات بينما ربط "ليتش" مبادلة الزواج بالنواحي الاقتصادية والسياسية وما يرتبط بهما من مساواة واختلاف في المكانات، كما أن المبادئ التي تحكم مبادلة الزواج ترتبط بمجتمع معين وهو الكاشين. وتجدر الإشارة إلى أن "ليفي ستروس" قد درس مبادلة الزواج في مجتمع الكاشين في ضوء المبادلة العامة التي تتضمن أن الجماعات تعطي النساء كما تأخذها مما يعني أنه اهتم بالمساواة في مبادلة الزواج بالكاشيني، إلا أن "ليتش" لم يغفل المساواة والاختلاف في المكانات بين الجماعات التي تتبادل النساء وذلك في ضوء نماذج الجوملاو المساواتي ونموذج الشان ذو التدرج الهرمي ونموذج الجومسا الذي يجمع بينهما، وحيث أن تلك النماذج تعبير عن نسق الأفكار فإن مبادلة الزواج تكون تعبيراً عن نسق الأفكار.

وعلى الرغم من هذا الاختلاف فقد تبنى "ليتش" وجهة نظر "ليفي ستروس" للمجتمع كنسق للاتصال، وكل تلك الأمور ستتضح من الصفحات التالية، ويكون من الأولى أن نلقي الضوء على تحليل "ليتش" لنظام الزواج الكاشين.

(١) تحليل "ليتش" لنظام الزواج الكاشيني:

يقع مجتمع الكاشين في جنوب شرق أسيا وعلى وجه التحديد في الشمال الشرقي للصين، ويضم هذا المجتمع عدة مجتمعات مثل الجومسا كاشين ومجتمع الجوري كاشين ومجتمع الليكر وغيرها من المجتمعات. فمجتمع الكاشين يضم وحدات سياسية وثقافية ولغوية متنوعة.

إلا أن ما يهم هو أن هذا المجتمع هو عبارة عن سلسلة من الجماعات التي تعطي الزوجة Wife-Givers والجماعات التي تأخذ الزوجة Wife-Takers، وتتضمن تلك الجماعات المساواة والاختلاف في المكانة، وقد ركز "ليتش" على اختلاف المكانة

حيث أن الجماعة التي تعطي الزوجة تكون أعلى مكانة من الثانية، ويتم الزواج في هذه السلسلة في شكل دائرة(١٠٠).

وقد حدد "ليتش" المبدأين اللذين ينظمان نظام الزواج الكاشيني، أولاً أن الرجل سيفعل كل شئ ممكن لكي يتجنب الزواج من طبقة أدنى منه، والثاني هو أن الرجل سيفعل كل شئ لكي يحقق أعلى فائدة سواء فيما يتعلق بالمهر أو الميزة السياسية(١٠١).

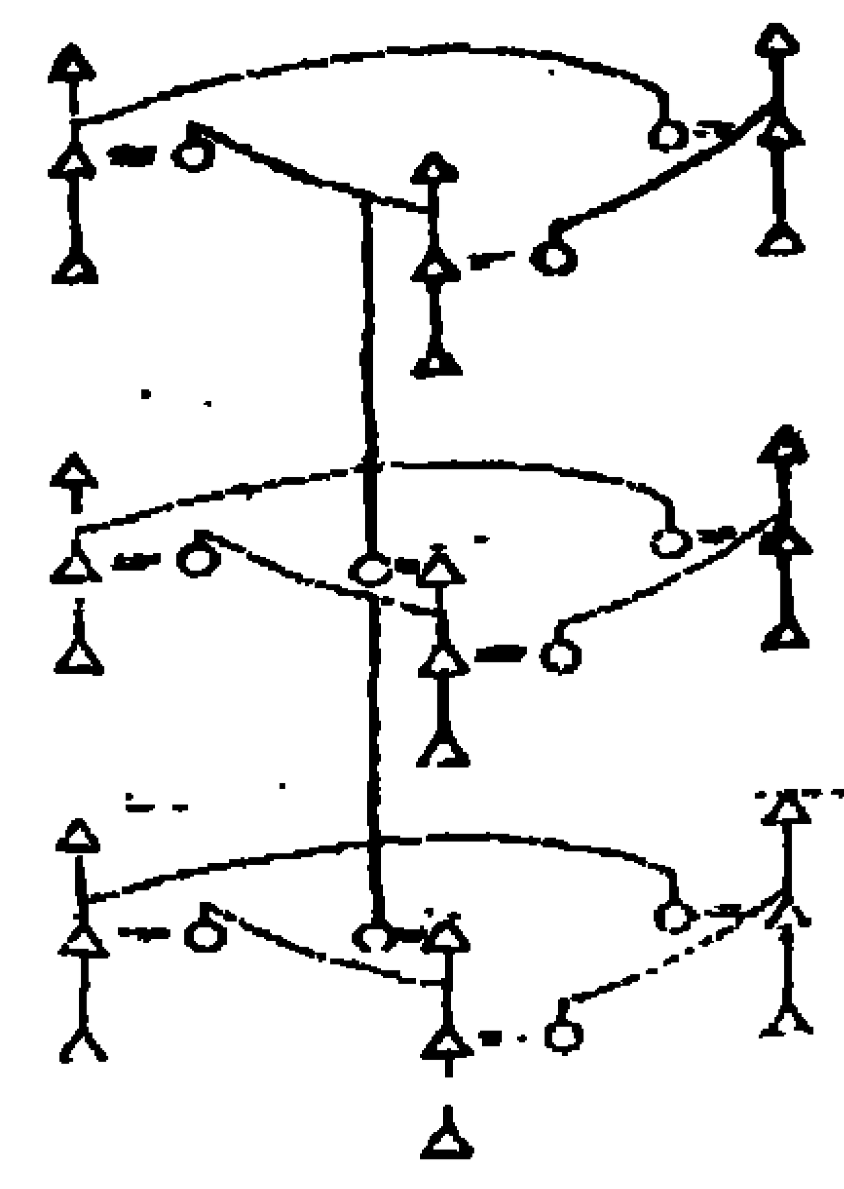
وفي ضوء تحليل المبدأين يتضح أن الزواج الكاشيني يتضمن أما المساواة أو الاختلاف في المكانة من حيث أن الزعيم قد يتزوج امرأة من جماعة الزعيم الآخر، أو أن أحد الرؤساء في مقاطعة الزعيم قد يتزوج امرأة من جماعة الزعيم أو أنه يتزوج امرأة من جماعة الرئيس الآخر، وبذلك فإن الرجل سيفعل كل شئ ممكن لكي يتجنب الزواج من طبقة أدنى منه، وفيما يتعلق بالمبدأ الثاني الذي يتضمن نواحي اقتصادية وسياسية. فمن الناحية الاقتصادية فإن مقدار مهر العروس يختلف وفقاً لمكانة البدنة التي تنتمي إليها العروس، فلو أن أباها أو جدها أو أبا جدها على التوالي قد تزوجوا امرأة من طبقة أعلى منهم، فإن للفتاة الحق بالمطالبة بمهر أعلى من ذلك الذي قدمته بدنتها الأبوية، كما يعكس الزواج الناحية السياسية، فزواج الرجل من امرأة من طبقة أعلى منه يتضمن أن والد العروس يكون حاكماً سياسياً كما في حالة زواج أحد الرؤساء امرأة من بدنة الزعيم(١٠٢). وبذلك فإن الرجل سيفعل كل شئ ممكن لكي يحقق أعلى فائدة سواء فيما يتعلق بالمهر أو الميزة السياسية. فمن الواضح من هذين المبدأين. أن "ليتش" قد ركز على زواج الرجل من امرأة أعلى منه في ارتباط هذا الزواج بالنواحي السياسية والاقتصادية وإن كان لم يغفل المساواة والمكانة.

فمن الناحية السياسية، فقد رأى كل قرية تضم ثلاث بدنات وهي بدنة الزعيم وبدنة الرئيس وبدنة العامة، فالزعيم لكي يحافظ على المكانة لابد أن يتزوج امرأة من بدنة زعيم آخر، فمثل هذه الزيجات تشكل من وجهة نظر "ليتش" أساساً كبيراً للتحالفات السياسية. وفي هذا الصدد، يرى "ليتش" أن الزعيم (أ) يمكن أن يتزوج أميرة من الجماعة (ب) والزعيم (ب) يتزوج أميرة من الجماعة (ج) وزعيم الجماعة (ج)

(100) Leach, 1971, p 82.
(101) Ibid, p 84.
(102) Ibid, p 116.

يتزوج أميرة من الجماعة (أ)، وبذلك تصبح مساواة في المكانة أما النساء الأخريات في مقاطعات الزعماء سوف يتزوجن من البدنات الارستقراطية (أي من الرؤساء) لمقاطعة الزعيم، وبذلك فإن بدنات الرئيس هي بدنات تأخذ الزوجة في علاقتها ببدنة الزعيم، فبعض الرجال الارستقراطيين سوف يتزوجون من نساء بدنات الزعيم والبعض منهم سوف يتزوج نساء من البدنات الارستقراطية الأخرى وبخاصة من نساء رؤساء القرية في المقاطعة، وبعض النساء الارستقراطيات يتزوجن من رجال ارستقراطيين والنساء الأخريات يتزوجن من العامة المشهورين في قريتهن.

ويتضح ذلك من الرسم الذي يوضح اتحاد سياسي متخيل يشمل ثلاثة زعماء كل زعيم منهم يندرج تحته ثلاثة رؤساء، وكل رئيس يندرج تحته ثلاث جماعات نسب محلية من الناس العاميين. ويتضح من ذلك الرسم أن للنساء ربما يتزوجون من طبقتهن أو من طبقة أدنى ولكن ليس من طبقة أعلى(١٠٣).



طبقة الزعماء: ثلاث زعماء في دائرة إعطاء الزوجة / أخذ الزوجة، تمثل اتحاد سياسي غير ثابت.

الطبقة الارستقراطية: ثلاث رؤساء للقرية يرتبطون بالزعيم، كرئيس رابع للقرية، ويتحكمون في العلاقات السياسية في مجموعة قرى.

طبقة العامة: يرتبط الأعضاء الأعلى مكانة في جماعات النسب المحلية من العامة برئيس القرية كممثل لجماعة نسبه المحلية ويضبط العلاقات السياسية في القرية.

(شكل يوضح الزواج الكاشيني)

ومن الناحية الاقتصادية، فقد رأى "ليتش" أن علاقات المكانة بين الزوجات المعطاة والزوجات اللاتي يتم تسلمهن لابد أن تتماثل مع علاقات المكانة الكامنة في النظم الأخرى غير القرابية أي السياسية بمعنى أنه حيث أن المرأة المعطاة تكون أعلى مكانة من المرأة التي يتم تسلمها، كذلك يرتبط مهر العروس بالسلع الاستهلاكية ويتضمن ذلك أن

(103) Leach, 1971, p 86.

المرأة المعطاة تكون ذات مهر أعلى عن المرأة التي يتم تسلمها[١٠٤]. مما يعني ارتباط مبادلة النساء بالنواحي السياسية والاقتصادية، وبذلك فقد اعتبر "ليتش" الزواج كتعبير عن المساواة والاختلاف في المكانة بما يتفق ونظريته عن المبادلة من حيث اهتمامه بالجانب التعبيري للمبادلة، فقد رأى أن الطريقة التي يتم بها تبادل الهدايا تقول شيئاً ما عن العلاقات القائمة بين الأفراد من حيث ارتباطها بالمساواة أو الاختلاف في المكانة. ومن ناحية أخرى فإن مبادلة الزواج تتفق مع رؤيته للبناء الاجتماعي الذي هو عبارة عن نسق الأفكار، إلا أنه لم يهتم بنسق الأفكار في حد ذاته والذي تمثل في المبدأين اللذين حددهما لمبادلة الزواج وإنما ربط نسق الأفكار بالواقع الاجتماعي للكاشين.

ولم يغفل "ليتش" نواحي أخرى مثل الناحية الإقليمية والتي تتمثل في الحقوق على الأرض فقد ذهب "ليتش" إلى أن علاقة الزعيم بالرؤساء الأتباع تمثل علاقة السيد الإقطاعي بمستأجر الأرض، فإجراء الحصول على الأرض في كل الحالات هو أن يتزوج الرجل امرأة من بدنة السيد الإقطاعي، ففيما يتعلق بالكاشين، فالحقوق التي يمتلكها أي مستأجر في أرضه يمكن التعبير عنها من أنه زوج الابنة[١٠٥].

وفيما يتعلق مهر العروس، وعلى ضوء اختلاف المكانة، فقد رأى "ليتش" أن مهر العروس ينتقل من الناس العوام إلى الارستقراطيين (أي الرؤساء) ومن الارستقراطيين إلى الزعماء. ويتمثل المهر في شكل الماشية التي يتم ذبحها ولا يكتسب الزعيم المكانة من امتلاك الماشية وإنما من ذبحها في الأعياد الدينية والاحتفالات ويستفيد أتباعه الذين يشاركونه هذه الأعياد الدينية والاحتفالات[١٠٦].

ويلخص "إدموند ليتش" أهم تحليلاته:

١- فمن الناحية السياسية، فالزعيم بالنسبة للرئيس الإقطاعي مالك الأرض بالنسبة للمستأجر.

٢- من الناحية القرابية، فالزعيم بالنسبة للرئيس مثل الجماعة التي تعطي المرأة بالنسبة للجماعة التي تتسلم المرأة، أي مثل والد الزوجة بالنسبة لزوج الابنة.

---

(104) Ibid, p 102.
(105) Leach, 1971, p 88.
(106) Ibid, p-p 88 - 89.

٣- من الناحية الإقليمية، فإن وضع قرابة بدنة الرئيس في علاقتها بوضع قرابة بدنة الزعيم تؤيد استئجار الأرض.

٤- من الناحية الاقتصادية، فنتيجة الزواج من ناحية الانحدار من خط الأم بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة هي أن بدنة الرئيس تقدم ثروة باستمرار إلى بدنة الزعيم في شكل مهر العروس، فالمهر يعتبر أيضاً من وجهة النظر التحليلية، كإيجار يدفع إلى السيد الإقطاعي من خلال المستأجر، والجزء المهم في هذا الدفع يكون في شكل سلع استهلاكية — أي الماشية — فالزعيم يحول هذه الثروة التي يمكن أن تفنى إلى مكانة لا يمكن أن تفنى من خلال أسلوب الوليمة الدينية المشهورة، فالمستهلكون الأساسيون للبضائع بهذه الطريقة هم المنتجون الأصليون أي المستهلكون الذين يحضرون العيد الديني(١٠٧).

ويتأكد بذلك أن "ليتش" لم يعتبر القرابة كشئ في حد ذاته ويتضح ذلك من قوله صراحة لو تمت دراسة نسق القرابة بدون الإشارة إلى التضمينات السياسية والديموجرافية أو الاقتصادية، فإنه يعتبر على نحو حتمي نسقاً مغلقاً(١٠٨).

(٢) مبادلة الزواج (ليتش . ليفي ستروس):

مجتمع الكاشين كما درسه "ليتش" في كتابه "الأنساق السياسية في هضبة بورما" (١٩٥٤)، يتضمن ثلاثة نماذج سياسية نموذج الجوملاو المساواتي، والشان ذو التدرج الهرمي والجومسا الذي يجمع بينهما من حيث أنه نموذج متذبذب. وقد درس "ليفي ستروس" الزواج الكاشيني على ضوء نموذج الجوملاو المساواتي حيث يتم مبادلة النساء بين الجماعات، فأي جماعة تعطي النساء كما تأخذها وفقاً للمبادلة العامة (أ) يعطي امرأة إلى (ب) و (ب) يعطي امرأة إلى (ج) وهكذا حتى نهاية السلسلة التي فيها يأخذ (أ) امرأة، وقد رأى "ليفي ستروس" أن التقلب في دائرة

---

(107) Leach, 1971, p 89.
(108) Loc. Cit.

الزواج ينشأ عن تراكم النساء لدى إحدى الجماعات، مما يؤدي إلى اختلاف المكانة بين الجماعات التي تعطي النساء والتي تتسلم النساء نتيجة تكدس المهر(١٠٩).

وبناءً على ذلك فقد اقترح "ليفي ستروس" أن الجماعات التي تتسلم الزوجة تكون ذات مكانة أعلى من الجماعة التي تعطي الزوجة، ولذا فإن النمط يميل إلى أن يصبح زواج المرأة من رجل ذو طبقة أعلى من طبقتها أو زواج الرجل من امرأة أدنى منه مكانة Hypergamy(١١٠).

أما "ليتش" فلم يغفل نموذج الجومسا الذي لديه القدرة على التذبذب أما لنموذج الجوملاو المساواتي كما يحدث بين طبقة الزعماء، فالزعيم (أ) يتزوج أميرة من جماعة النسب المحلية للزعيم (ب)، فالجماعات تأخذ النساء كما تعطيها، أو لنموذج الشان ذو التدرج الهرمي، وبالتالي اختلاف المكانة بين الجماعات التي تعطي الزوجة والتي تتسلم الزوجة، فالجماعة التي تعطي النساء تكون أعلى مكانة من الجماعة التي تتسلم النساء، كما هو الحال عندما يتزوج الرئيس امرأة من جماعة النسب المحلية للزعيم، وبالتالي فإنه يكون زواج المرأة من رجل ذو طبقة أدنى منها أو زواج الرجل من امرأة ذات مكانة أعلى منه Hypogamy(١١١).

ويرى "ليتش" أن السبب الذي أدى بـ"ليفي ستروس" إلى اعتباره الجماعة التي تعطي النساء تكون ذات مكانة أعلى هو أنه اعتبر دورة النساء كنسق في حد ذاته حيث أن (أ) يعطي امرأة إلى (ب) و (ب) يعطي امرأة إلى (ج)، وكذلك اعتبر دورة المكانات (أي اختلاف المكانة بين الزعماء والرؤساء والعامة) نسق في حد ذاته ولم يضع في اعتباره ما يرتبط بها من حقوق إقليمية ومادية مثل المهر، فلا يجب خلط النسقين(١١٢).

ولذلك فقد اقترح "ليفي ستروس" في ضوء المبادلة العامة أن الزواج الكاشيني مساواتي أي أن النساء تتم مبادلتها بالبضائع (أي المهر) كأساس للمساواة(١١٣). بينما

(109) Leach, 1969, p 280.
(110) Loc. Cit.
(111) Ibid, p 283.
(112) Ibid, p 284.
(113) Leach, 1971, p 101.

يدرك "ليتش" أن المبادلات تتم على أساس اختلاف المكانة الذي تحدده عوامل اقتصادية وسياسية، ويعتبر "ليتش" الزواج تعبير عن اختلاف المكانة(١١٤).

وعلى الرغم من أن "ليتش" قد تبنى وجهة نظر "ليفي ستروس" للمجتمع كنسق للاتصال حيث تتم مبادلة النساء كنوع من الرسالة بين الجماعات، وترتبط المبادلات بأشكال أخرى من الاتصال وعلى وجه الخصوص برموز اتصال البضائع ورموز المكانة(١١٥). فإن ما يميز "ليتش" بصفة عامة هو أنه اهتم بتنظيم اجتماعي محدد أي مجتمع الكاشين ولم يهدف إلى الوصول إلى المبادئ العقلية التي تعم على كافة المجتمعات كما هو واضح لدى "ليفي ستروس" من مبدأي تجنب الزنا بالمحارم والمبادلة.

تعقيب:

ومما سبق يتضح أن "ليتش" لم يسع مثل "ليفي ستروس" إلى الكشف عن المبادئ العقلية الخفية اللاشعورية التي تكمن خلف القرابة ومبادلة الزواج، وبذلك فقد درس "ليفي ستروس" القرابة كشئ في حد ذاته، أما "ليتش" فلم يدرس القرابة كشئ في حد ذاته تلك المسألة التي برزت في بحثه " التضمينات البنائية للزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة من ناحية انحدار الأم" فمبادلة الزواج ترتبط بالعوامل الاقتصادية والسياسية التي تعكس المساواة أو الاختلاف في المكانة بين الجماعات التي تعطي المرأة والجماعات التي تتسلم المرأة.

كما حدد "ليتش" المبدأين اللذين ينظمان الزواج الكاشيني، ولم يسع إلى الكشف عن المبادئ العقلية الخفية التي تكمن خلف القرابة ومبادلة الزواج، كما عبرت مبادلة الزواج لدى "ليتش" عن البناء الاجتماعي الذي هو عبارة عن نسق من الأفكار، وكذلك فقد برزت مسألة أنه لم يعتبر القرابة كشئ في حد ذاته من دراسته لـ"بول إيليا" (١٩٦١) حيث أن القرابة تعبر عن علاقات الملكية والحزبية والسياسية.

(114) Loc. Cit.

(115) Kuper. A, 1996, p-p 166 - 167.

الفصل الرابع

الأسطورة



مقدمة:

تحتل الأسطورة مكانة هامة في الدراسات الأنثروبولوجيا. وقد ظهرت عدة مدارس لتفسير الأسطورة. فالمدرسة الطبيعية الرمزية، ترى أن الأساطير منشأها الطبيعة وتتصل بعناصر الطبيعة، فوجود القمر في السماء بتبدل أشكاله آثار دوماً خيال البشر وكثيراً من الأساطير حول الشمس ذلك النجم المضئ مصدر الحياة والنماء والدفء أما السماء فقد أوحت للكثيرين بالتأمل والتفكير العميق، وآخرين أهابتهم ظواهر الطقس المختلفة كالصواعق والرعد والبرق[1].

أما المدرسة التاريخية، فهي ترى أن الأساطير ليست إلا قصص تروى بعض أحداث التاريخ التى كان لها أثر كبير في حياة الشعب أو المجتمع الذي وجدت فيه ثم خشي الناس أن تندثر تلك الأحداث التاريخية من الذاكرة فصاغوها في قالب قصصي مشوق بعد أن أدخلوا عليها بعض التعديلات، وبذلك حفظوها من الضياع. وعلى ذلك فالمدرسة التاريخية تهدف إلى محاولة إعادة بناء التاريخ، أي إعادة تركيب الحوادث والوقائع التاريخية نفسها على أساس هذه الأساطير[2].

أما المدرسة الأخلاقية فإنها تفسر الأساطير على أنها مجرد تعبيرات رمزية تهدف إلى نصائح وإرشادات خلقية، كما ترمي إلى الحث على مكارم الأخلاق. ومع أن هناك أساطير تظهر فيها الغاية الخلقية بشكل صريح أو مستتر إلا أنها قليلة. بحيث لا يمكن الافتراض بوجود هذه الغاية في كل أنواع الأساطير. ويضاف إلى ذلك أن الأسطورة لا تعتبر في الواقع عمل شخصي واحد حتي يمكن أن يقال أن مؤلفها أو واضعها توخي فيها هدفاً خُلقياً معيناً رسمه لنفسه قبل وضعها[3].

وأخيراً، فإن المدرسة النفسية ارتكزت على فكرة اللاشعور إلا أنه لا شعور فردي في حالة "فرويد"، ولا شعور جمعي في حالة "كارل يونج". فقد رأى "فرويد" في كتابه "تفسير الأحلام" ومعه أنصاره أصحاب "المدرسة النفسية" أن الأسطورة "حقيقة نفسية". ويزعم "فرويد" كذلك أن هناك تشابهاً بين الأسطورة والحلم من حيث آليتهما

---

(١) الحجل، ١٩٩١، ص ٥٠.

(٢) أحمد أبو زيد، ١٩٥٧، ص ١٠٣.

(٣) نفس المرجع، ص ١٠٥.

ورموزهما فهي نتاج العمليات النفسية اللاشعورية. ففي الأسطورة كما في الحلم تقع الأحداث حرة خارج قيود وحدود الزمان والمكان. فالبطل يخضع لتحويلات سحرية، ويقوم بأفعال خارقة هي عبارة عن انعكاسات لرغبات مكبوتة تنطلق من عقالها بعيداً عن رقابة العقل الواعي الذي يمارس دور الحارس على بوابة الشعور. وعلى ذلك فالأسطورة مليئة بالرموز التي إن فسرت تقدم الفهم العميق لنفس الإنسان الخافية ورغباته. واستناداً إلى هذا الزعم يفسر "فرويد" "أسطورة أوديب" في كتابه "الطوطم والتابو" (١٩٣٨)، ففي فترة مبكرة من تاريخ الإنسانية وقعت أحداث الدراما الأوديبية بشكل حقيقي. ففي صراع بين الأب وأولاده لغرض الحصول على زوجاتهن تعاون الأولاد على قتله. وعندما تم لهم ذلك انتابهم إحساس بالندم والإثم فحرموا على أنفسهم زوجات الأب. وقد تركت هذه الجريمة على ضمير الجنس البشري الإحساس المتوارث بخطيئة ما. كما أنها الأساس الخفي وراء مجموعة من الأساطير التي تروي عن تضحية الإله ــ الابن تعبيراً عن كفارة رمزية من جانب البشر عن الخطيئة الأولى نحو الأسرة(٤).

إلا أن "كارل يونج" الذي تتلمذ على أفكار "فرويد" واهتم بدراسة الأساطير كان فهمه للأسطورة وطبيعتها أكثر عمقاً عن "فرويد". وكان يرى أن جميع المحاولات التي بذلت في تفسير الأساطير لم تساهم أبداً في فهمها بل على العكس زادت في حيرة إنسان العصر الحديث تجاهها، مما جعل الكثيرين يبتعدون عنها وكذلك فإنه يرى أن الأسطورة ناتجة عن تراكم الخبرات والمعارف البشرية في اللاشعور الجمعي. كما ذهب كذلك إلى أن الصور والخيالات المتبدية في الحلم والأسطورة لم تكن في وعي الفرد في يوم من الأيام، ولذا فإنها لم تكبت، والأصح أن نقول إنها عاشت في وعي اللاشعور الجمعي. ولذا يمكن القول إننا ممتلكون من قبل هذه الصور والخيالات أكثر من كوننا مالكين لها، ففي عمق النفس البشرية نجد أن العالم مجرداً من أي طابع فردي، فمن خلال رموز الأسطورة نجد أن العالم يتكلم، كلما زاد الفرد عمقاً، كلما كان أقرب إلى العالمية والشمول(٥).

---

(٤) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١٨٥.

(٥) الحجل، ١٩٩١، ص ٢٦٢.

إن هذه المدارس في تفسيرها للأساطير لم تعكس الواقع الاجتماعي أو تتفق مع التنظيم الاجتماعي، فالأساطير لا تخرج عن أن تكون مجرد حكاية أو رواية من أجل تقديم تفسير لبعض الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق كما في المدرسة الطبيعية الرمزية، أو أنها امتداد للتاريخ وفق أصحاب المدرسة التاريخية، أو أنها نتاج للاشعور الفردي أو اللاشعور الجماعي وفق أصحاب المدرسة النفسية.

ويحاول هذا الفصل التعرف على تأثير التفسير الوظيفي لدى "مالينوفسكي" في "ليتش" من حيث أنه لم يغفل السياق الاجتماعي للأساطير، كما أنه اعتبر الأسطورة والشعيرة جانبين لشئ واحد. إلا أن موقف "ليتش" جاء أكثر تطويراً. ويعد الموقف الحقيقي لـ"ليتش" من تفسير الأساطير هو دراسته لأساطير "الكاشين".

وفي ضوء تأثره بـ"ليفي ستروس" فقد اهتم بتطبيق التقابلات الثنائية على عدة أساطير، إلا أن هذا التطبيق كان مجرد محاولة منه لإثبات مقدرته على التطبيق. وبناءً على اعتقاده بأن التحليل البنائي يجب أن يكون متمماً للتفسير الوظيفي وليس العكس[٦]. فقد حاول الجمع بين التفسير الوظيفي (الذي يرتكز على عدم إغفال الواقع الاجتماعي وارتباط الأسطورة بالشعيرة) والتحليل البنائي (الذي يرتكز على التقابلات الثنائية). إلا أن هذا الجمع بين التفسير الوظيفي والتحليل البنائي لا يعبر عن موقفه من تفسير الأساطير، وليس أدل على ذلك من أنه انتقد التحليل البنائي للأساطير لدى "ليفي ستروس"، كما أن جمعه بين التفسير الوظيفي والتحليل البنائي كان سطحياً على حد اعترافه، بالإضافة إلى أنه يجلب له مزيد من الانتقادات.

أولاً: التفسير الوظيفي للأسطورة (مالينوفسكي):

لقد جسد التفسير الوظيفي لدى "مالينوفسكي" ثلاث قضايا هامة وهي التأكيد على الناحية النفعية وارتباط الأسطورة بالسياق الاجتماعي، وأخيراً، ارتباط الأسطورة بالشعيرة.

ففي ضوء الناحية النفعية يطبق "مالينوفسكي" نظريته عن الثقافة باعتبارها وسيلة لإشباع حاجات ضرورية لدى الأفراد والجماعة على الأسطورة فهو يقرر أن

---

(6) Leach, 1965, p. 780.

الأسطورة تروى لإشباع حاجات دينية عميقة، ونوازع أخلاقية وتوكيدات اجتماعية وحاجات نفعية. وكذلك فإن الأسطورة في الثقافة البدائية تلبي وظيفة اجتماعية .لا غنى عنها. فهي تعبر وتعزز وتقنن الاعتقاد كما أنها تشهد على فعالية الشعائر وتحتوي القواعد النفعية لإرشاد الإنسان[٧].

ووفقاً لنزعته التجريبية التى تهتم بدراسة الواقع الاجتماعي في حالته الراهنة، لم يعتبر "مالينوفسكي" الأساطير كمجموعة من الأفكار المجردة. فالأساطير لها علاقة بالثقافة الوطنية والتنظيم الاجتماعي وبالاهتمامات النفعية لأنه لا يمكن أن تنتزع من سياقها الحي، وتدرس كيفما تبدو على الورق وليس فيما تقوم بتأديته في الحياة[٨].

ويتضح ذلك من تناوله لأسطورة "الأصل" في التروبرياند التى تبين أن الأخ والأخت السلفين المؤسسين في كل عشيرة فرعية ذات نسب أمومي قد برزا من فتحات في الأرض، وكل فتحة منها تتمركز في منطقة تعتبر ملكية موروثة للمنحدرين من نسب العشيرة الفرعية للسلفين المؤسسين الأصليين[٩]. وفي هذا الصدد، فإنه يرى أن الأسطورة تنقل للفرد ما يزيد كثيراً عما هو متضمن في مجرد القصة. فالقصة تقدم فقط الاختلافات المحلية العيانية المناسبة بينما المعنى الحقيقي في الواقع متضمن في الأسس التقليدية للتنظيم الاجتماعي، فما يتعلمه الفرد لا يكون بالإصغاء إلى الحكايات الأسطورية المفككة وإنما بالحياة داخل النسيج الاجتماعي لقبيلته ... فالأساطير لا يمكن قراءتها إلا من حياة الوطنيين[١٠].

وهكذا اهتم بالوظيفة الاجتماعية للأسطورة ويتمثل ذلك أيضاً في أسطورة "الأصل" حيث إنها تنقل وتعبر وتقوي الحقيقة الأساسية لوحدة الجماعة المحلية، ووحدة القرابة لجماعة من الناس منحدرة من أنثى سلفية مشتركة، تحتوي قصة "الأصل" الميثاق القانوني للمجتمع متحداً بالاقتناع بأن الانحدار المشترك والخروج من الأرض فقط هو الذي يمنح كامل الحقوق[١١].

---

(٧) مالينوفسكي، ١٩٩٥، ١٠٩.

(٨) نفس المرجع، ص ـ ص ١١٩ – ١٢٠.

(٩) نفس المرجع، ص ـ ص ١٢٤ – ١٢٥.

(١٠) نفس المرجع، ص ١٢٦.

(١١) مالينوفسكي، ١٩٩٥، ص ـ ص ١٢٦ – ١٢٧.

وأخيراً، ففي ضوء التفسير الوظيفي يبين أن الأسطورة والشعيرة جانبان لشئ واحد. فهو يقول تحتوي الشعائر والطقوس والعادات والتنظيم الاجتماعي أحياناً إشارات مباشرة إلى الأسطورة وتعتبر جميعها نتائج للحدث الأسطوري(١٢).

وهكذا لم يغفل "مالينوفسكي" الواقع الاجتماعي الذي تروى فيه الأساطير، كما أن تلك الأساطير هي تعبير عن الواقع الاجتماعي.

إلا أن "ليتش" يرى أن ما يعيب التفسير الوظيفي للأسطورة لدى "مالينوفسكي" هو التأكيد على الناحية النفعية(١٣). وكذلك فإن الأساطير لدى "مالينوفسكي" لا تبرز الاختلافات والتناقضات بين الجماعات. فلأي مجموعة من الناس توجد ثقافة واحدة، ونسق بنائي واحد، ومجموعة واحدة من الأساطير المتماثلة(١٤).

ثانياً: التحليل البنائي للأساطير لـ"كلود ليفي ستروس":

مبدئياً، فقد تعارض "ليفي ستروس" مع "مالينوفسكي" في أمرين، الأمر الأول، إذا كان "مالينوفسكي" قد اعتقد أن الأسطورة تعكس واقع اجتماعي، فإن "ليفي ستروس" يرفض التسليم بهذا الاعتقاد يقول "ليفي ستروس" ناقداً لـ"مالينوفسكي" تكون الأساطير بموجب شرح "مالينوفسكي" كناية عن انعكاس للبناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية(١٥). أما الأمر الثاني الذي تعرض فيه "ليفي ستروس" مع "مالينوفسكي" هو أنه لم يعتبر الأسطورة والشعيرة وجهين لشئ واحد، وبدلاً من ذلك فقد ركز على الناحية الجدلية داخل الأساطير(١٦). وسيبرز كل ذلك من الصفحات التالية:

ففي أول مقالة لـ"ليفي ستروس" "الدراسة البنائية للأسطورة"(١٩٥٥)، يطبق التحليل البنائي على أسطورة أوديب. ويقرر "ليفي ستروس" أن الأسطورة في جوهرها تقص حكاية، وأنها تتضمن خاصيتين: الخاصية الأولى أن الأسطورة تقص وقائع

---

(١٢) نفس المرجع، ص ١١٧.

(13) Leach, 1957, p. 132.

(14) Leach, 1964(a), p. 265.

(١٥) ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ٢٢٧.

(١٦) نفس المرجع، ص ـ ص ٢٥٣ - ٢٥٦.

وأحداثاً متناقضة كل التناقض، فلا منطق ولا استمرار فيها. والخاصية الثانية هي التماثل الشديد بين خصائص وعناصر الأساطير التى جمعت من ثقافات متنوعة متغايرة في أقاليم مختلفة تماماً من أنحاء العالم ويرى "ليفي ستروس" أن ذلك التناقض الجوهري هو وحده الذي يمكن أن يوفر للباحث التفسير، تفسير الأسطورة وكذلك تفسير ذلك التماثل. وكذلك فقد اعتبر الأسطورة لغة أي أنها مجموعة من القواعد المجردة من ناحية وكلام Parole من ناحية أخرى. وهكذا تشتمل نوعين من الزمان: الزمان القابل للإعادة أي التزامن، والزمان غير القابل لإعادة أي تتابع فهي تقص أحداثاً حدثت في زمن بعيد، ومع ذلك فهي لا تتعلق بالماضي فقط لأنها لا تاريخية أو لا زمنية. فهي تتجاوز الحاضر لأنها تفسر العالم وتعبر التاريخ والحضارة(١٧).

وقد لخص "ليفي ستروس" بعض آرائه عن الأسطورة في النقاط التالية:

١- إذا كان معنى موجوداً في الأساطير فإنه لا يكمن في العناصر المنعزلة التى تدخل في تكوين الأسطورة ولكن في الطريقة التي يتم بها تركيب هذه العناصر.

٢- رغم أن الأسطورة تنتمي إلى نفس الفئة التى تنتمي إليها اللغة، فإن اللغة في حقيقة الأمر تكون جزءاً فقط منها، واللغة في الأسطورة تظهر بعض الخصائص النوعية الخاصة.

٣- هذه الخصائص النوعية يمكن أن توجد فقط فوق المستوى اللغوي المعتاد، أي أنها تكشف عن ملامح أكثر تعقيداً من تلك التى يمكن أن توجد في أي نوع آخر من التعبير اللغوي.

وكما يقول "ليفي ستروس" فإن نتيجتين سوف تظهران كفروض، إذا ما تم وضع ما سبق في الاعتبار:

١- أن الأسطورة مثل بقية مظاهر اللغة ـ تتشكل من وحدات مكونة.

٢- أن هذه الوحدات المكونة تقتضي ضمناً الوحدات الأخرى المكونة الموجودة في اللغة عندما يتم تحليلها إلى وحداتها المكونة كالفونيم والمورفيم وغيرها ولكنها مع ذلك تختلف من ناحية أخرى فيما بينها، إذ أنها تنتمي إلى نظام أعلى وأكثر تعقيداً ولذلك تتم تسميتها بالوحدات المكونة الكبرى. هذه الوحدات لا يمكن أن

(١٧) السيد حامد، ١٩٩٦، ص ١٩٠.

توجد عند مستوى الصوت أو مستوى الكلمة لكنها توجد عند مستوى الجملة، وعلى الباحث، كما يقول "ليفي ستروس" أن يتقدم بطريقة اختبارية بالمحاولة والخطأ مستعيناً بالمبادئ الضرورية لأي تحليل بنائي وهي الاقتصاد في التفسير ووحدة الحل والقدرة على إعادة تكوين الكل من الأجزاء وكذلك الوصول للمراحل اللاحقة من المراحل السابقة وغير ذلك من المبادئ(١٨).

ولكن ما هي الخطوات التي يتخذها "ليفي ستروس" حيال تحليل أي أسطورة بناءً على ما سبق؟. يستند منهج التحليل بشكل خاص على تحليل قصة الأسطورة إلى أقصر جمل ممكنة فيها، ثم كتابة كل جملة على بطاقة فهرس Index Card تحمل رقماً معيناً يتفق مع ما تم كشف أسراره، وكما يقول "ليفي ستروس" فإن كل بطاقة سوف تظهر أن وظيفة معينة في وقت معين مرتبطة بفاعل معين، أو بعبارة أخرى أن كل وحدة مكونة سوف تقوم بتكوين علاقة ما مع غيرها، والوحدات الكبيرة المكونة للأسطورة ليست هي العلاقات المنعزلة ولكنها حزم Bundles هذه العلاقات، وهذه الحزم فقط هي التي يمكن استخدامها ويمكن تركيبها أو دمجها معاً من أجل استخلاص المعنى، وكما يتم تسجيل المادة التي ستجرى عليها العمليات بالحاسب الآلي وتجهيزها على صفحات خاصة للبيانات Data Sheet تتكون من مجموعة من الصفوف الأفقية والأعمدة الرأسية، كذلك تتم نفس الإجراءات في تحليلات "ليفي ستروس" البنائية للأسطورة بينما يتم تسجيل الجانب التزامني منها على الأعمدة الرأسية، وكل وحدة مكونة موجودة على بطاقة تأخذ رقماً معيناً إذا تكررت الوظيفة ولتكن هذه الأرقام مثلاً:

١	٢		٤			٧	٨
	٢	٣	٤		٦		٨
١			٤	٥		٧	٨
١	٢			٥		٧	
			٤	٥	٦		٨

فدور المحلل بعد تقطيع القصة إلى وحدات كبيرة أو جمل ووضعها على البطاقات أن يعيد ترتيبها وتنظيمها بحيث توضع البطاقات التى تشترك في الرقم (١)

(١٨) كلود ليفي ستروس، ص ــ ص ٦- ٧.

معاً والتي تشترك في الرقم (٢) معاً وهكذا من خلال عمليات فرز وتصنيف للجمل الكبيرة المكونة للأسطورة من خلال النظر إلى هذه الدرجات كما لو كانت درجات مدونة موسيقية أوركسترالية غير مرتبة وغير متسلسلة وتحتاج منا إلى ترتيبها بطريقة صحيحة، ومن خلال فحص العلاقات المختلفة الموجودة في الأعمدة والصفوف أي من خلال فحص العلاقات الأفقية والرأسية ومن أعلى إلى أسفل يستطيع المحلل اكتشاف العديد من العلاقات الهامة[١٩].

وهكذا نصل إلى تقديم الجدول البنائي لأسطورة أوديب[٢٠]:

١	٢	٣	٤
"كادموس" يبحث عن أخته "أوربا" التى أختطفها "لايوس"	–	–	–
			–
	–	"كادموس" يقتل التنين	–
–	"السبارتوري" يفني بعضهم بعضاً		
–		–	"لابداكوس" والد "لايوس" = أعرج؟
	–		
–		–	
	"أوديب" يقتل أباه "لايوس"		"لايوس" والد "أوديب"= متعثر؟
–		–	
			أوديب = قدم متورمة؟
–	–	أوديب يقتل أبا الهول	
			–
"أوديب" يتزوج "جاكوستا"			–
		–	
–	–	–	–
	"أتوكليس" يقتل أخاه		

(١٩) كلود ليفي ستروس، ١٩٨٦، ص ٨.

(٢٠) عبد الكريم حسن، ١٩٩٣، ص ١٢١.

"انيتجونا" تدفن أخاها "بولينيس" الذي تخطى المحظور	"بولنيس" -	-	
علاقة قرابة مفرطة التقدير	استخفاف من علاقات القرابة	القضاء على الوحوش	أسماء أعلام تشير إلى صعوبة السير منتصباً
		نفي ولادة الإنسان من الأرض	إصرار على ولادة الإنسان من الأرض

لكن كيف يقرأ "ليفي ستروس" هذا الجدول؟

يشير "ليفي ستروس" إلى أنه في كل حدث من الأحداث في العمود الأول ثمة انتهاك شعائري له طابع الزنا بالمحارم أو الإفراط في تقدير علاقات القرابة وبالمقابل فإن أحداث العمود الثاني هي انتهاكات لها طابع قتل الأخوة/ قاتل الآباء أو الاستهانة والتفريط بعلاقات القرابة. وفي العمود الثالث فإن العنصر الأساسي هو قضاء البشر على وحوش شائهة بعض الشئ. وعلى أية حال، فإن الوحوش الشائهة في العمود الثالث تتصف بأنها نصف إنسان ـ نصف حيوان، كما تنطوي قصة بذر أسنان التنين على فكرة التولد الذاتي للإنسان من جوف الأرض، حيث ولد على الأرض وسُمر بدق وتد في قدمه (ومن هنا تورمها) تنطوي على فكرة مفادها أن أوديب لم يكن منفصلاً عن طبيعته الأرضية على الرغم من ولادته من امرأة. وهكذا فإن العمود الثالث الذي يتم فيه القضاء على الوحوش يدل على نفي التولد الذاتي للإنسان من جوف الأرض، كما يقول "ليفي ستروس"، في حين يدل العمود الرابع على استمرار التولد الذاتي للإنسان من جوف الأرض، وبالتالي يكون العمود الرابع على استمرار التولد الذاتي

للإنسان من جوف الأرض، وبالتالي يكون العمود الرابع هو عكس العمود الثالث مثلما أن العمود الثاني عكس العمود الأول[٢١].

وما يميز التحليل البنائي للأسطورة لدى "ليفي ستروس" هو أن أية أسطورة تتحدد بمجمل رواياتها وعلى التحليل البنائي أن ينظر إلى هذه الروايات جميعاً على قدم المساواة. وبصدد تحليل "ليفي ستروس" لأسطورة أوديب فقد تطرق إلى روايات أخرى، وهي روايات تتعلق بجماعة "لابدكوس" من طرفيه (أي من ناحية أمه وأبيه) والتي تشتمل على أجافي وبانتي وجاكوستا نفسها. كما ترتبط بالروايات الطيبية التي تتحدث عن "ليكوس"، حيث يقوم أمفيون وزيتوس بدور مؤسسي المدينة. هذا فضلاً عن روايات أخرى تتعلق بديونيزوس (ابن خالة أوديب). ويتم التوصل من كل رواية من هذه الروايات إلى وضع جدول يحتل فيه كل عنصر من العناصر موقعاً يمكن مقارنته بالعنصر المقابل في الجداول الأخرى. وبعد الحصول على الجداول نضعها فوق بعضها بشكل شفاف يسمح برؤيتها دفعة واحدة. وهذا ما يفضي في النهاية إلى بناء مجموعة ذات ثلاثة أبعاد: الأول يمكن قراءته من اليمين إلى اليسار، والثاني من الأعلى إلى الأسفل، والثالث من الأمام إلى الخلف، أو العكس. وعلى الرغم من أن هذه الجداول غير متطابقة، فإنها تؤكد أن الفروق التي تميزها بعضها عن بعض، إنما تقدم ارتباطات هامة. وتسمح هذه الارتباطات بإخضاع مجموعة الروايات لعمليات منطقية اعتماداً على سلسلة من الاختزالات المتتالية. وكل ذلك يفضي في النهاية إلى تأسيس القانون البنائي لأسطورة أوديب[٢٢].

وعلى ذلك، فإن أفضل منهج للتحقق من معنى الأسطورة هو النظر إلى كل صورها المختلفة التي سجلت فيها، بدون اعتبار للواقع الاجتماعي أو المصدر كما فعل "مالينوفسكي". فما يتم البحث عنه وفقاً لـ"ليفي ستروس" يتعلق بالبناء المنطقي الذي يكمن خلف كل الصور المختلفة، وبمقارنة الروايات المختلفة لأسطورة واحدة يتم الكشف عن البناء المنطقي لمجموعة من الأساطير[٢٣].

(٢١) ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ـ ص ٩٢ - ٩٣.

(٢٢) كلود ليفي ستروس، ١٩٩٥، ص ـ ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(23) Leach, 1970(a), p-p 49 – 50.

ولكي يتوصل "ليفي ستروس" إلى هذا البناء المنطقي الكامن خلف مجموعة من الأساطير فقد اعتمد على التناقضات الداخلية. فقد رأى أن بناء الأسطورة هو بناء جدلي في جوهره، تتضح فيه مواقف منطقية متعارضة، فالتناقضات تحتل منزلة متوسطة عن طريق تكرارها. وما أن يتضح أو ينكشف بناؤها الداخلي حتى يظهر نوع آخر من التقابل أو حالات التضاد والذي يتم التخفيف من حدته. وبناء على الافتراض السابق فإن طبيعة الأسطورة (وظيفتها) هي التخفيف من حدة التناقضات[٢٤]. ومن مثل هذه التناقضات هي أن الكائنات البشرية لا يمكن أن تتمتع بالحياة دون أن تعاني من الموت. فوظيفة الأسطورة هي أن تقيم علاقة وسيطة بين هذه التناقضات، ولا يتم ذلك من خلال الأساطير المفردة ولكن من خلال مجموعات من الأساطير المتشابهة. ويتضح ذلك من تحليل "ليفي ستروس" لأساطير قرية هندية وهي قرية "بيبلو Pueblo". فالأساطير تستخدم لكي تحل التناقض بين الحياة والموت. وفي الأساطير توج فئة تناقض ثلاثية الزراعة والصيد والحرب. فالزراعة وسيلة لحياة الإنسان ولكنها تلزم موت الحيوانات فهي بذلك تحتل فئة متوسطة. وفي رواية أخرى لنفس الأسطورة، فإن فئة التناقض الثلاثية تبرز حيوانات تأكل العشب والغربان السوداء (آكلات الجيف) والحيوانات المفترسة. فالحيوانات التي تأكل العشب هي حيوانات عشبية ولا يستلزم ذلك قتلها لكي تعيش جماعة "البيبلو". والغربان والحيوانات المفترسة آكلة للحوم ولكن لا يستلزم قتل الغربان لكي تعيش جماعة "البيبلو". ويؤكد "ليفي ستروس" أن هذا التتابع في أنماط الرموز يؤسس نموذجاً عقلياً يؤكد أن الحياة والموت ليسا الوجه الخلفي والأمامي لعملة واحدة، وأن الموت ليس النتيجة اللازمة للحياة[٢٥].

وفي ضوء ما سبق يمكن تحديد سمات التحليل البنائي للأساطير لدى "ليفي ستروس" على النحو التالي:

١- الكشف عن العلاقات بين مجموعة من الأساطير من أجل الكشف عن البناء الخفي الذي يكمن خلف تلك المجموعة من الأساطير. فقد جمع "ليفي ستروس" في كتابه "أسطوريات" حوالي ٥٢٨ قصة من أماكن متباعدة من أمريكا والمناطق المدارية، ورغم أن هذه الأساطير تنتمي إلى أنساق أسطورية عديدة فإنها

(24) Douglas. M, 1967, p. 52.

(25) Leach, 1970(a), p. 51.

مترابطة. وقد اعتبر العلاقات بين تلك الأساطير ذات أهمية كبيرة، فهي علاقات منطقية يتم تكوينها بين وحدات مكونة لقصص مختلفة، وقد استخدم "ليفي ستروس" بعض المصطلحات لوصف هذه العلاقات بين الوحدات الأسطورية مثل التماثل والعكس والتكافؤ والوحدة والتطابق والتشاكل وغيرها[٢٦].

٢- وتعد فكرة التحويل ما يميز تحليل "ليفي ستروس" للأساطير. وجوهر فكرة التحويل هي أن الأساطير التى ناقشها تأتي من قبائل مختلفة ومن مصادر مختلفة كثيرة، ولذلك ففي ضوء فكرة التحويل فإن الأسطورة التي يصعب تفسيرها في سياق جنوب أمريكا يمكن تفسيرها عندما توضع بجانب الأساطير في شمال أمريكا[٢٧]. والهدف من التحويل هو الكشف عن البناء الخفي وراء مجموعة من الأساطير.

ثالثاً: الانتقادات التي وجهها "ليتش" للتحليل البنائي للأساطير:

١- طرح "ليتش" بعض الانتقادات التى اتفق في بعضها مع الآخرين أمثال "بول ريكوير P. Ricour" من حيث ابتعاد التحليل البنائي عن السياق الاجتماعي وغياب الزمن، فقد لاحظ "ريكوير" أنه على الرغم من أن "ليفي ستروس" إبراز منهجه بالرجوع إلى أسطورة أوديب، إلا أنه لم يكرر ذلك أو لم يحدث أن فتر المعطيات الأسطورية مستقاة من أي مجتمع من المجتمعات التاريخية للحضارة الأوربية. حيث أنصبت تحليلاته على أساطير من النوع الطوطمي في إطار مجتمعات بدائية، بمعنى الأساطير التى تتداخل فيها الكائنات البشرية مع الحيوانات والتى لا ترتبط بالبعد التاريخي أي أنه لا يوجد مكان للتاريخ حقيقة كان أو افتراضياً[٢٨]. وكذلك فقد أشار "ليتش" إلى تجاهل "ليفي ستروس" لبعد الزمن في الأساطير على أساس أنه يتم إدراك بداية الأسطورة ونهايتها في آن واحد إدراكاً آنياً. ويتم فهم دلالة الأسطورة أو معناها فقط على ضوء العلاقات

(٢٦) كلود ليفي ستروس، ١٩٨٦، ص ٦.

(27) Leach, 1970(b), p. 25.

(٢٨) كلود ليفي ستروس، ١٩٨٦، ص ٦.

بين الأجزاء المكونة أو التى تؤلف القصة. وهنا يكون التتابع نوع من إعادة ترتيب العناصر الموجودة منذ البداية(٢٩).

٢- وإذا كان "ليفي ستروس" قد رأى أن مجمل روايات أسطورة ما تشكل قطعة موسيقية، وأن الرسالة التى تنقلها تتجلى في القطعة ككل وليس في أية أسطورة مفردة. فقد رأى "ليتش" أن "ليفي ستروس" يتفق بذلك مع العديد من الأنثروبولوجيين الاجتماعيين الوظيفيين الذين يتخذ حيالهم موقفاً نقدياً حاداً من حيث خاصية الكلية. ويرفض "ليتش" منهجه حين يتجاهل ما يفرضه الزمان والمكان من حدود ثقافية(٣٠).

٣- كذلك فمن مراجعة "ليتش" لكتاب "ليفي ستروس" "النئ والمطبوخ" فقد أوضح أنه على الرغم من أن "ليفي ستروس" يدرك أن للأساطير معنى بالنسبة للرواة، فيبدو من النادر اهتمامه بالمعنى. فقد رأى "ليفي ستروس" المعنى مثل الموسيقى هو شئ يمكن تذوقه وإحساسه وليس تحليله. إلا أن أي أسطورة، من وجهة نظر "ليتش"، ترسل معنى فقط عندما تكون لها علاقة بالأساطير الأخرى التي هي جزء منها(٣١). وهو يقصد هنا بالطبع أساطير "الكاشين" حيث إن مجتمع "الكاشين" ينقسم إلى نموذجين متقابلين هم الجوملاو والمساواتي، والذي له أساطير تعبر عن أفكاره، والجومسا ذو التدرج الطائفي والذي له هو الآخر أساطير تعبر عن أفكاره. وبالتالي لا يمكن فهم أساطير الجوملاو إلا في ضوء علاقتها بأساطير الجومسا.

رابعاً: تفسير "ليتش" للأساطير:

لقد أكد "ليتش" في بحثه "كلود ليفي ستروس" في جنة عدن(٣٢). على أن الأسطورة ليست شيئاً في حد ذاته(٣٣). ولكي يتوصل إلى تلك القضية النظرية التى

(29) Loc. Cit.

(٣٠) ليتش، كلود ليفي ستروس، ص ــ ص ٨٦ – ٨٧.

(31) Leach, 1965, p. 780.

(32) Leach, 1970(a).

(33) Ibid, p. 49.

تميز رؤيته لتفسير الأساطير فقد صنف الأنثروبولوجيون المهتمون بدراسة الأساطير إلى فئتين. الفئة الأولى هم الكتاب الرمزيون Symbolists ويعتبر "فرويد" أبرزهم. وفي ضوء التفسير الرمزي يتم فهم عناصر الأسطورة كرموز مجمعة في قصة خرافية كما في الحكاية أو الحلم. كما يؤكد الرمزيون على أن "غرض Purpose" أو "معنى Meaning" الأسطورة هو أما أن الأسطورة تفسر المتعذر تفسيره مثل أصل العالم أو أصل الموت، وأما أنها نوع من التعبير الجذاب من حيث أنها تحول الحقائق غير السائغة للواقع من خلال معالجته التمثيلات الرمزية لهذه الحقائق(٣٤).

وبصفة عامة يرى "ليتش" أن فهم الأسطورة على ضوء التفسير الرمزي يتم كشئ في حد ذاته بدون إشارة إلى السياق الاجتماعي الذي انتجها، فالمعنى يتم اكتشافه من خلال التفكير في النصوص(٣٥).

والفئة الثانية هم الأنثروبولوجيون الوظيفيون ويعتبر "مالينوفسكي" أبرزهم والقضية الأساسية هي وجود علاقة مباشرة ووطيدة بين الأسطورة والواقع الاجتماعي، كما أن الأسطورة والشعيرة المرتبطة بها يؤكدان أنهما جانبان يعبران عن الواقع الاجتماعي والنتيجة الطبيعية لهذا التفسير، وفقاً لـ"مالينوفسكي"، هي أن الأسطورة يمكن دراستها فقط داخل السياق الاجتماعي، كما أن الأسطورة المنفصلة عن شعيرتها لا تعطي معنى(٣٦).

وعلى أية حال، فقد تأثر "ليتش" بـ"مالينوفسكي" في قضيتين هما ارتباط الأسطورة بالواقع الاجتماعي، والقضية الأخرى اعتباره الأسطورة والشعائر جانبين لشئ واحد. بما يتفق مع رؤيته بأن الأسطورة ليست شيئاً في حد ذاته، إلا أن موقف "ليتش" جاء متميزاً.

ففي ضوء دراسة "ليتش" للبناء الاجتماعي في مجتمع "الكاشين"، أوضح أن هناك نموذجين من الأفكار يعبران عن اختلافات المكانة بين الأفراد والتناقضات بين مجتمع "الكاشين"، وهما نموذجي الجوملاو المساواتي ونموذج الجومسا ذو التدرج

---

(34) Ibid, p-p 47 - 48.
(35) Ibid, p. 48.
(36) Ibid, p-p 48 - 49.

الهرمي. ويعبر الأفراد عن اختلافات المكانة والتناقضات من خلال الأساطير والشعائر على اعتبار أن الأسطورة والشعيرة متمماً كلاً منهما الآخر(٣٧).

فما يريد "ليتش" التأكيد عليه هو أن الأساطير والشعائر تعبر عن نسق الأفكار المتمثل في للتناقضات بين مجتمع "الكاشين" ولاختلاف المكانة. ولذلك فإن الشعائر من وجهة نظر "ليتش" هي تعبير عن مكانة الأفراد المتضمنين في الفعل(٣٨). كما أوضح "ليتش" اختلافه عن "مالينوفسكي" في تعريف الشعائر فإذا كانت الشعائر لدى "مالينوفسكي" قد ارتبطت بمناسبات دينية مقدسة، فإنني اعتبرها تعبيراً رمزياً تقول شيئاً ما عن مكانة الأفراد المتضمنين في الفعل، فالأضحيات الدينية في "الكاشين" تتم في العيد الديني المقدس، إلا أن الأضحيات الدينية باعتبارها أفعالاً شعائرية فهي رموز للمكانة الاجتماعية(٣٩).

ولكي يوضح ذلك فقد رأى "ليتش" أن السكان في "الكاشين" ربما يتحدثون بلهجات مختلفة، يرتدون أنواعاً مختلفة من الملابس ويعيشون في أنواع مختلفة من المنازل، ولكن يفهم كل منهم شعائر الآخر. فالأفعال الشعائرية هي أساليب تقول شيئاً ما عن المكانة الاجتماعية، فهي لغة عامة(٤٠). وهو يقصد بذلك أن الشعائر تعبر عن التناقضات بين نموذجي الجوملاو المساواتي والجومسا ذو التدرج الهرمي، كما أنها تعبر عن اختلاف المكانة بين الأفراد. ويروي "ليتش" فعل شعائري يرجع إلى عام ١٨٣٦ ففي عام ١٨٣٦ زار حاكم "البوزميس Burmes" مجتمع "منج كوان Mangkwan" وتسلم منطقة "الشان" و"الكاشين" الشهيرتين وكان الإجراء الشعائري كالتالي. فقد بدأ الاحتفال الشعائري بذبح جاموس، ثم تقطيع اللحم لكي يتم طهيه، ثم يهدي كل فرد سيفه ورمحه إلى الزعماء الثلاثة، ثم يتم تقديم قرابين الأرز واللحم. وبموجب هذا فإن كل شخص يؤدي القسم ويتلقى كمية صغيرة من الأرز في يديه وهو جالس راكعاً ويديه متعانقة فوق رأسه مستمعاً إلى العهود التى تتلى بلغة "البورميس" و"الشان". وبعد ذلك فإن الورقة التى كتبت فيها العهود تحرق في النار وتخلط بالماء، وعندما يمتلئ كوب من هذا الخليط فإنه يقدم إلى كل شخص لكي يشرب منه، وذلك

(37) Leach, 1964(a), p. 265.
(38) Ibid, p. 13.
(39) Leach, 1964(a), p. 13.
(40) Ibid, p. 279.

بعد أن يكرر الأشخاص أنهم حفظوا العهود. وانتهى الحفل الشعائري بأن جلس الرؤساء معاً وأكلوا من نفس الطبق(٤١).

إلا أنه إذا كانت الشعائر بذلك تعكس التضامن الاجتماعي بين الرؤساء الثلاثة، فقد رأى "ليتش" أن التضامن يحدث في اللحظة التي تحدث فيها الشعيرة، ولا يمكن الاستنتاج باستمرار التضامن الكامن بعد أن تنتهي الاحتفالات الشعائرية، فقد تحالف بعد سنة أو سنتين رئيس "الشان" و"الكاشين" وطردا حاكم "البورميس"(٤٢).

إلا أن ما يود "ليتش" التوصل إليه من ذلك المثال هو أنه على الرغم من أن جماعات البورميس وجماعات الشان وجماعات الكاشين قد اشتركوا في لغة واحدة من التعبير الشعائري، فإن ذلك لا يعني أن ما يقال في هذه اللغة كان صحيحاً في الواقع السياسي(٤٣).

وبذلك فإن الفعل الشعائري هو خلاصة مثيرة للبناء الاجتماعي، فهو تعبير عن التناقضات واختلافات المكانة المتمثل في إذعان الأفراد للرؤساء الثلاثة.

وإذا كان "ليتش" قد اعتبر الأساطير والشعائر جانبين لشئ واحد، فلابد أن تعبر الأساطير عن التناقضات بين نموذجي الجوملاو المساواتي والجومسا ذو التدرج الهرمي. وفي هذا الصدد، فقد رأى "ليتش" لو تم اعتبار أساطير "الكاشين" كتعبير عن نسق الأفكار، فإن الحاجة للاتساق الداخلي في الأساطير تتلاشى، وتتخذ التناقضات بين الروايات المتضاربة لنفس القصة دلالة جديدة(٤٤).

وفي هذا الصدد، لم يكن "ليتش" مثل "مالينوفسكي" في اعتباره أساطير أي ثقافة متماثلة أي أن الأساطير لدى "مالينوفسكي" لا تبرز الاختلافات والتناقضات بين الجماعات، فبالنسبة لأي مجموعة من الناس توجد ثقافة واحدة، نسق بنائي واحد ومجموعة واحدة من الأساطير المتماثلة(٤٥). إلا أن "ليتش" لا يعتقد في هذا النوع من

(41) Ibid, p. 280.
(42) Ibid, p. 281.
(43) Leach. 1964(a), p. 281.
(44) Ibid, p. 268.
(45) Ibid. p. 265.

التماثل، ويرى أن ذلك أدى بالأنثروبولوجيين الاجتماعيين إلى التمييز بين "الروايات الصحيحة" و"الروايات غير الصحيحة" لنفس الحكاية[٤٦].

فـ"ليتش" يريد أن يوضح أنه عندما تتم دراسة الأساطير فلابد أن تؤخذ التناقضات في الاعتبار بين نموذج الجوملاو المساواتي ونموذج الجومسا ذو التدرج الهرمي، وكيف أن الأساطير لدى كلاً من الجوملاو والجومسا تمثل تعبيراً عن الأفكار. فقد يدعي مجتمع الجومسا أن أطفال الأرملة يكونون من مرتبة دنيا، وتتم معاملتهم كالعامة. ولذلك يصيغ مجتمع الجومسا الأساطير التى تعبر عن عدم المساواة. وعلى الجانب الآخر، يرفض مجتمع الجوملاو فكرة المرتبة ويدعى أن الأخوة الأشقاء وأنصاف الأشقاء وكل المنحدرين منهم لابد أن يكونوا متساويين[٤٧]. وبذلك فإن الأساطير تعد تبريراً لموقف كل جماعة وتعبيراً في نفس الوقت عن أفكارها. وبذلك فإن الأساطير والشعائر جانبان لشئ واحد يعبرون عن التناقضات بين نموذجي الجوملاو المساواتي والجومسا ذو التدرج الهرمي. وبذلك فالأسطورة تعتبر تعبيراً في كلمات تقول نفس الشئ كالشعيرة تعبير في الفعل[٤٨]. وكذلك فالأسطورة نظير للشعيرة، فالأسطورة تتضمن الشعيرة، والشعيرة تتضمن الأسطورة، فهما نفس الشئ[٤٩].

وهكذا فقد جاءت رؤية "ليتش" متميزة عن "مالينوفسكي" على الرغم من تأكيدها على ارتباط الأسطورة بالواقع الاجتماعي، وكذلك اعتبارهما الأسطورة والشعيرة جانبين لشئ واحد. كما أن "ليتش" لم يغفل الواقع الاجتماعي كما فعل "ليفي ستروس"، ولم يسع "ليتش" إلى البحث عن البناء المنطقي الكامن خلف مجموعة من الأساطير.

وعلى أية حال، فإن تفسير "ليتش" للأساطير يرتبط بتفسيره لأساطير "الكاشين" فهو لم يعتبر الأساطير كشئ في حد ذاته. أما مسألة تطبيقه للتحليل البنائي كما هو الحال لدى "ليفي ستروس"، وجمعه بين تقنيات التحليل الوظيفي وتقنيات التحليل البنائي فإنها لا تكشف عن موقفه الحقيقي فليس أدل على ذلك من أنه انتقد التحليل البنائي للأساطير كما أن جمعه بين تقنيات التحليل الوظيفي وتقنيات التحليل البنائي كان

(46) Loc. Cit.
(47) Ibid, p. 275.
(48) Ibid, p-p 13 - 14.
(49) Ibid, p. 13.

محاولة سطحية على حد اعترافه(٥٠). كما أنه لم يحدث أن كرر تلك المحاولة على نحو ما سيتضح من الصفحات التالية.

خامساً: التحليل البنائي للأساطير "ليتش":

في بحث "ليتش" "ليفي ستروس في جنة عدن"(٥١). طبق "ليتش" التحليل البنائي على ثلاث قصص في سفر التكوين وهم قصة الخلق وقصة الخلق وقصة جنة عدن وقصة قابيل وهابيل بالاعتماد على التقابلات الثنائية التى تتوسطها فئات وسيطة. وذلك من أجل الكشف عن النموذج الكامن خلف تلك القصص الثلاث وهو لعنة قابيل بسبب خطيئة قتل أخيه، تتماثل مع الخطيئة التى ارتكبها آدم وهي الزنا بالمحارم(٥٢). كما أوضح "ليتش" أن هذا النموذج لم يكن من إبداعه. وقد عبر ذلك قائلاً "إن النموذج الموجود هنا لم ابتدعه لقد ثبت أنه موجود فحسب"(٥٣).

وقبل أن يكشف "ليتش" عن ذلك النموذج فقد لفت انتباهه مسألتان في تحليل "ليفي ستروس" لأسطورة أوديب. المسألة الأولى هي "المخلوق الأصلي"ففي البداية فقد خلق الإنسان، ولكن من على وجه التحديد خلق أولاً؟ هل كان الرجل والمرأة من نفس النوع؟ فلو كانت فإن استمرار الجنس البشري لابد أن يعتمد على الزنا بالمحارم، وأننا كلنا مولودين من خطيئة، أم هل كان الخلق ثنائياً ـ الرجل والمرأة من نوع مختلف؟ وفي هذه الحالة ما هذان النوعان الأصليان، كيف نستطيع أن نبرر الإدعاء بالنسب لواحد من الأسلاف بالأحرى من الآخر(٥٤). والمسألة الثانية التى لفتت انتباه "ليتش" هي التقابلات الثنائية بين موضوعين "فموضوع الزنا بالمحارم (بين أوديب ـ جاكوستا) (المبالغة في تقدير العلاقات القرابية) يتقابل مع موضوع قاتل أبيه وقاتل أخيه (الاستخفاف من العلاقات القرابية، ويتفق هذان الموضوعان مع التناقض بين أوديب العاجز والأعرج وأبو الهول "الخنثوي" فهو يمثل دمج جاكوستا و لايوس. ومهمة أوديب

(50) Leach, 1972, p. 273.
(51) Leach, 1970(a).
(52) Ibid, p. 59.
(53) Ibid, p. 60.
(54) Ibid, p-p 51 - 52.

هي أن يتلخص من أبي الهول، وقد أنجز تلك المهمة بخطيئة ثنائية وهي الزنا بالمحارم من جاكوستا (الأم) وقتل لايوس (الأب)" (٥٥). وكل ذلك يتضح من الشكل (١):

ولكن جوكستا + لايوس / أوديب: أبو الهول/ أوديب: القتل المشروع(٥٦).

وتقرأ تلك المعادلة كالتالي: فجاكوستا في علاقتها بـلايوس تتقابل مع علاقة أوديب بكلا منهما (فجاكوستا في علاقتها بأوديب تمثل زنا بالمحارم، ولايوس في علاقته بأوديب تمثل قاتل أبيه) ويتماثل الطرف الأول مع أبي الهول في مقابل أوديب (الذي قتل أبي الهول) ويتماثل الطرفان مع القتل المشروع حيث يمثل القتل الخاصية الغالبة في الطرفين.

ولذلك فقد حلل القصص الثلاث محولاً إبراز التقابلات بين تلك الموضوعات السابقة وهي المبالغة في تقدير العلاقات القرابية والاستخفاف من العلاقات القرابية، كما حاول الكشف عن التقابلات الثنائية التي تتوسطها فئات وسيطة.

وبناءً على ذلك، فقد حلل أولاً قصتي الخلق وجنة عدن. ففي قصة جنة عدن ركز على الرجل يحتاج إلى شريك أي المرأة، وقد تم خلق الكائنات الحية الأخرى بسبب وحدانية الإنسان في الجنة، لكن هذه الكائنات لا تكون كافية كرفقاء للإنسان، ولذلك فإن حواء خرجت من ضلع آدم فهما من طبيعة واحدة. وبمقارنته القصتين (الخلق وجنة عدن) توضح أن حواء في الجنة ـ من وجهة النظر البنائية ـ كالمخلوقات الزاحفة في قصة الخلق. فالمخلوقات الزاحفة هي مخلوقات في فئة تقابل الماشية تقابل الحيوانات المفترسة، حواء مخلوق شاذ في فئة الرجل في مقابل الحيوان. وأخيراً، فإن الشيطان مخلوق زاحف شاذ في فئة الرجل في مقابل المرأة(٥٧).

ولكي يفسر هذه التقابلات الثنائية والفئات الوسيطة التى تتوسط التقابلات، فقد أقام مماثلة بين القصتين (الخلق وجنة عدن) بقصة أوديب ـ أبي الهول ـ فالشيطان لم يتحدد في سفر التكوين، ولكن القضية البنائية توضح أنه خنثوي وذلك فى فئة الرجل في مقابل المرأة. وعندما أكل آدم من الجنة كما أن اللعنة التى وقعت على

---

(55) Ibid, p. 52.

(56)Loc. Cit.

(57) Leach, 1970(a), p-p 57 - 58.

الشيطان لا تزال سمة مميزة. توجد عداوة بين الشيطان والمرأة. وبالتالي عداوة بين نسل الشيطان ونسل المرأة. ولو أن نسل الشيطان يمثل "مني الأب" بينما يمثل نسل المرأة أبن الأب من خلال زوجته الخصيبة، فإن اللعنة تشير إلى تناقض بين الرجل والمرأة والعداوة بين الرجل "الأب" والابن(٥٨).

وتتضح بجلاء التماثلات بين القضيتين (الخلق وجنة عدن) بقصة أوديب — أبي الهول — من الشكل (٢)

مخلوق شاذ

(أ) آدم / حواء (ب)

———— : "نسل الشيطان" / "نسل المرأة"

(ج) قابيل / هابيل (د) (مني الرجل) (هـ) / (ابن الرجل) (و)

[ابن الرجل "مجروح في عقبة" بمعنى أعرج، عاجز]

(أ) آدم / (ب) حواء: الزنا بالمحارم.

(ج) قابيل / (د) هابيل: قاتل أخيه.

ولكـــن

أ + ج / ب + د : هـ / و : العداوة المشروعة: الزواج(٥٩).

آدم + قابيل / حواء + هابيل : نسل الشيطان / نسل المرأة : العداوة المشروعة : الزواج.

وهذه المعادلة يمكن قراءتها كالتالي:

آدم في علاقته بقابيل (حيث تنجم علاقة آدم بقابيل على أساس أنه قاتل أخيه وهناك عداوة بين آدم (الرجل) وأبنه هابيل)، في مقابل حواء في علاقتها بهابيل (فعلاقة حواء بهابيل تنجم على أساس أن هناك عداوة بين حواء وآدم وأن هابيل أبن المرأة في علاقة عداوة مع الأب "آدم")، تماثل نسل الشيطان في مقابل نسل المرأة

(58) Ibid, p-p 58 - 59.

(59) Loc. Cit.

(على أساس أن بين الشطيان والمرأة عداوة)، تماثل العداوة المشروعة (بين الرجل والمرأة أو آدم وحواء، وكذلك العداوة بين المرأة "حواء" والشيطان. وبالتالي نسل المرأة ونسل الشيطان وعلى أساس أن نسل الشيطان يمثل مني الأب، فإن الرجل يكون في علاقة عداوة مع الابن أي توجد علاقة عداوة بين آدم والابن)، تماثل الزواج (زواج آدم وحواء، وزواج قابيل من أخته).

وأخيراً، فإنه يلاحظ أن موضوع الزنا بالمحارم (المبالغة في تقدير العلاقات القرابية) في مقابل موضوع قاتل أخيه (الاستخفاف بالعلاقات القرابية) يتكرر في قصة قابيل وهابيل.

فقابيل يجب أن يقتل أخيه (هابيل) ويستبدل قابيل الزوجة. ولذلك فإن العالم يتحول من التغاير الجنسي الخصيب إلى المماثلة العقيمة[٦٠]. وبذلك فإن قتل قابيل لأخيه هابيل يمثل (الاستخفاف من العلاقات القرابية) واستبدال الزوجة يمثل الزنا بالمحارم على أساس أن قابيل يتزوج أخته (المبالغة في تقدير العلاقات القرابية).

ولذلك توصل إلى النموذج الكامن خلف القصص الثلاث "لعنة قابيل بسبب خطيئة قتل أخيه تتماثل مع الخطيئة التي ارتكبها آدم وهي الزنا بالمحارم"[٦١].

وعلى الرغم من أن "ليتش" قد طبق التحليل البنائي، فإنه لا يدعي أن هذا النوع من التحليل هو الإجراء الوحيد الأساسي لتفسير الأسطورة[٦٢]. وهو يشير هنا بالطبع إلى تحليله لأساطير "الكاشين" التي مثلت في علاقتها بالشعائر تعبيراً عن نسق الأفكار في مجتمع "الكاشين". وكذلك لم يسع "ليتش" في محاولته لتطبيق التحليل البنائي على القصص الثلاث إلى تأسيس نموذج من إبداعه، وقد عبر عن ذلك قائلاً: وعلى أية حال، فإن النموذج الموجود هنا لم يبتدعه، لقد اثبت أنه موجود فحسب[٦٣].

(60) Ibid,p 59.
(61) Loc. Cit.
(62) Loc. Cit.
(63) Ibid, p 60.

سادساً: تطبيق تقنيات التفسير الوظيفي والتحليل البنائي:

بناءً على اعتقاد "ليتش" بأن التحليل البنائي يجب أن يكون متمماً للتفسير الوظيفي وليس العكس(٦٤). فقد جمع "ليتش" بين تقنيات التفسير الوظيفي (الذي يرتكز على ضرورة تفسير الأسطورة على ضوء الواقع الاجتماعي، وأن الأسطورة والشعيرة متممين) بتقنيات التحليل البنائي (أي الاعتماد على التقابلات الثنائية التى تتوسطها فئة وسيطة والكشف عن النموذج الذي يحكم مجموعة من الأساطير)، في مقالته "بناء الرمزية"(٦٥). وذلك بالتطبيق على الاحتفال الشعائري لدى مجتمع "تونجان Tongan" في إثنوجرافيا لـ"إليزابيث بوت"، ثم ربط الحقائق الإثنوجرافية في الاحتفال الشعائري بأسطورتين روتهما "إليزابيث بوت" أيضاً.

ولذلك فقد أكد "ليتش" على الافتراض الوظيفي بأن الأسطورة والشعيرة هما جانبان لشئ واحد أو على حد تعبيره أن الأسطورة هي دستور الأداء الشعائري(٦٦). ثم حاول التعرف على التشابهات بين الأسطورتين والاحتفال الشعائري، فعلى حد قوله، إننا نستطيع أن نفهم ما هو مرموز إليه الشعائر لو أننا نلاحظ ما يقال في الأساطير(٦٧).

وقد بدأ "ليتش" تحليله بالتركيز على أهم الملامح الرئيسية في الاحتفال الشعائري (للكافا Kava) لدى مجتمع "تونجان" وفي هذا يقول: "يجلس المشاركون في دائرة، ويتحدد نظام الجلوس بالمرتبة التى يشغلها صاحب اللقب. وبعدها يتم تقديم نبات "الكافا" (التي هي في الأصل قصب السكر) والطعام إلى الزعيم، ويتم وضعهما في قلب الدائرة، ثم يعطي "المتابول" (زوج أخت الزعيم) الأوامر بأخذ نبات الكافا من أمام الزعيم إلى وعاء الكافا الذي يكون في نهاية الدائرة، ويضع صانع الكافا جذور الكافا التي يتم سحنها (تفتيتها) في الوعاء ثم يبدأ في عجنها بيديه، ثم يسكب الماء من

---

(64) Leach, 1965, p. 780.
(65) Leach, 1972.
(66) Ibid, p240.
(67) Loc. Cit.

خلال مساعدى صانع الكافا. وكل هذه الأفعال تتم وفق نظم شعائرية محددة ثابتة. وبالإضافة إلى ذلك يتلو "المتابول" الترانيم الشعائرية"(٦٨).

إلا أن "ليتش" يعتبر شعائر الكافا أفعالاً اجتماعية تعبر عن الألقاب، فكل شئ في الاحتفال الشعائر للكافا يتم من خلال الألقاب، وذلك على اعتبار أن الألقاب تمثل رموزاً للمكانة(٦٩). وبذلك يتوصل "ليتش" من المادة الإثنوجرافية التى اعتمد عليها إلى أن الاحتفال الشعائري يتضمن فئتين من العمليات. وأولاً، يجلس المشاركون في نظام ملائم. ثانياً، يتم إعداد الكافا والطعام بطريقة شعائرية ويتم تقديمها باليد. فوضع جلوس حاملي الألقاب يتم تحديده من خلال الانحدار من النسب الأبوي في علاقته بوضع المرتبة النسبي للألقاب الموروثة، ولكن مرتبة حاملي هذه الألقاب ربما تكون متمايزة كثيراً عن ترتيب الألقاب Ranking of Titles في حد ذاتها. بسبب أن مرتبة الشخص تتضمن عنصراً آخر وهو الانحدار من النسب الأمومي لأخت الزعيم(٧٠).

وبعد ذلك يحلل "ليتش" الأسطورتين اللتان روتهما "إليزابيث بوت" بالاعتماد على التقابلات الثنائية داخل الأسطورتين، لكي يكشف عن التشابهات بين الاحتفال الشعائري للكافا وبين الأسطورتين. ولكن قبل التوصل إلى تلك التقابلات الثنائية والتشابهات، لابد من عرض روايتي "إليزابيث بوت" اللتان سيتضح منهما تطبيقه لتقنيات التحليل الوظيفي وتقنيات التحليل البنائي لـ"ليفي ستروس".

الرواية الأولى:

خرج ملك "تونجا Tonga" للصيد مع صديق. ولم يتمكن من صيد أي شئ، ولأنهما تعبا فقد دخلا جزيرة صغيرة تسمى "إيكي Eueiki" لكي يبحثا عن أي شئ يأكلاه. وفي هذا الوقت لم يكن يوجد سوى زوجين (رجل وامرأة) في الجزيرة وكانت لهما ابنه تسمى "كافا أونو Kava Onau" (وفي بعض الروايات فإن الاسم يختصر إلى كافا). ولقد كانت الابنة مصابة بالجذام. وفي ذلك الوقت كانت هناك مجاعة، وكان الطعام الوحيد للزوجين والذي تبقى منهما هو شجرة "كاب Kape"

(68) Ibid, p-p 244 - 245.
(69) Ibid, p. 246.
(70) Leach, 1972, p-p 247 - 248.

كبيرة. وقد جلس الملك ليستريح على هذه الشجرة، وعندما أدرك الزوجان من يكون الضيف، فقد أقاما فرن ولكنهما عندما أرادا أن يحضرا شجرة الطعام الوحيدة، لم يستطيعا لأن الملك كان مستنداً عليها. وقد رأى صديق الملك أنهما ذبحا ابنتهما لأنهما ليس لديهما أي شئ لكي يقدماه إلى الملك. ولقد أخبر الملك بما فعله الزوجين، فهرع الملك من أضحيتهما، ونهض وعاد مباشرة إلى الجزيرة الأصلية، وأخبر الزوجين أن يدفنا ابنتهما. وبعد الدفن نمت شجرتان من القبر، الأولى من الرأس والأخرى من القدم. وفي يوم من الأيام جاء "لواو Loau" إلى الجزيرة فأخبره الزوجان بما حدث. وبمجرد أن سمع "لواو" قصة الزوجين جلس صامتاً لفترة، وأخبرهما بما يجب أن يفعلاه. فلابد أن يأخذ الشجرتان إلى الملك ويقدما لع تعليمات "لواو" فيما يتعلق بكيفية استخدام الشجرتين. فالشجرة الأولى التي نبتت من الرأس تستخدم للشراب وهذه هي "الكافا"، والثانية تأكل مع الشراب وهذا هو قصب السكر. ولقد فعل الزوجان كما أخبرهما "لواو". وفي البداية اعتقد الملك أن الشجرتين سامتان. فقد جعل "متابول" (صديق الملك)، يتذوقها أولاً. ولكن باكتشافه أنهما رائعتان، فقد وجه الناس لإتباع تعليمات "لواو"[٧١].

الرواية الثانية:

لقد عاشر إله من السماء امرأة من الأرض. ولقد ولد طفل يسمى "اهوايتو Aheoeite" وعندما كبر أراد أن يرى أبيه، وبإتباع تعليمات أمه، فقد صعد إلى السماء بواسطة شجرة المارد الحديدية الخشبية. ولقد استقبل "اهوايتو" بترحيب كبير من والده الذي اعتقد في البداية أن "اهوايتو" إله من مرتبة أعلى منه. ولقد أرسل الأب أبنه بدون مقدمة لكي يرى أخوته الآخرين في السماء، الذين من المفترض أنهم من أمهات من السماء. فعندما رأى الأخوة غير الأشقاء "اهوايتو" أعجبوا به بسبب جماله، وعندما سمعوا شائعات بأنه أبن أبيهم، فقد مزقوه إلى أجزاء وأكلوه. وقد شك الأب فيما فعلوه. فطلب وعاء خشبي وجعل أخوته يتقيئوه. فقد تقيأ الأبناء لحم ودم "اهوايتو"، وقد أرسل الأب الناس لكي يجمعوا العظام والرأس لكي توضع أيضاً في الوعاء، ثم سكب الماء. وبعد فترة فقد بدأ "اهوايتو" يتشكل وجلس أخيراً في الوعاء.

---

(71) Leach, 1972,p-p 248 - 249.

وعندئذ فقد جمع الأب كل الأبناء معاً وأخبرهم بأن "اهوايتو" سيرجع إلى الأرض لكي يصبح الملك الأول لـ"تونجا Tonga". ففي هذه اللحظة خفقت العاطفة في قلوب الأخوة، وتوسلوا لأبيهم بالسماح لهم بالذهاب مع "اهوايتو"، وقد وافق الأب ونزل أربعة من الأخوة، لكي يخدموا "اهوايتو" كـ"متابول" (أي أصدقاء الملك) بينما الأخ الخامس والأكبر لا يمكن أن يكون ملكاً، كما يقول الأب بسبب أثم القتل، ولكنه سيكون ملك المنزل الثاني Second House فلو انقرض خط نسب "اهوايتو" فإن ملك البيت الثاني سيصبح الملك(٧٢).

ثم يحاول "ليتش" الكشف عن العلاقات البنائية في روايتي "بوت" الأولى والثانية، على الرغم من إدراكه أن كلا القصتين غير مرتبطين. ففي الجدول التالي، فقد افترض أن كل قصة تتألف من سلسلة من الأجزاء أي المعلومات المشفرة على برنامج كمبيوتر. كالبدائل (+/-) فهذه العناصر البنائية التى تعم على كلا القصتين، موجودة في العمود الأيمن وطبيعة التناقض أو التشابه بين معالجة هذه العناصر البنائية في القصتين يشار إليهم في العمودين على الناحية اليسرى.

العنصر البنائي	أسطورة "بوت" الأولى بالتفصيل	أسطورة "بوت" الثانية بالتفصيل
١- العالم الآخر يكون	جزيرة "إيكي Eueki"	أرض في السماء
٢- يتم الوصول إليه بواسطة	مركب يطفو مصنوع من الخشب	عمود مصنوع من الخشب
٣- الزائر إلى العالم الآخر	التيتونجا Tuitonga أو لواو Loau	اهوايتو أي التيتونجا في المستقبل
٤- الضحية هو	الفتاة المصابة بالجزام التي تنضم إلى العالم الآخر	الفتى الجميل اهوايتو الذي ينضم إلى هذا العالم
٥- المضيف هو	سواء كان الغريب أو متابول الزائر	الأب الزائر

(72) Ibid, p-p 253 - 254.

٦- القاتل هو	أبوي الضحية	الأخوة غير الأشقاء للضحية
٧- اتجاه المضيف نحو الزائر	محترم (أو مراعى)	محترم (أو مراعى)
٨- الزائر والضحية يكونان	مختلفان	متماثلان
٩- المضيف والقاتل يكونان	متماثلان	مختلفان
١٠- قتل الضحية بواسطة	بواسطة الضرب (لكمة قوية)	بواسطة التخزين والمضغ
١١- الضحية	مطهية بواسطة الخبز (التحميص)	غير مطهية
١٢- جسم الضحية	لم يؤكل	أكل
١٣- وعندئذ	دفنت	تم تقيئوه ومزجه بطريقة شعائرية بالماء
١٤- وعندئذ	شجرتان تنمو من الجسم	إعادة تكوين الضحية من التقيؤ
١٥- و...	بينما الشجرة تنمو من الرأس تصبح كافا، فإن الأخرى تنمو من الأمعاء (أو القدم) وتصبح قصب سكر	الضحية يصبح تيتونجا الأول
١٦- القتلة	هم أشخاص في العالم الآخر لهم مكانة المتابول (أي زوج الأخت)	أشخاص في العالم الآخر يكتسبوا مكانة المتابول في هذا العالم
١٧- هم	يجمعون الكافا من بقايا الضحية ويقدموها إلى (الملك) تيتونجا ولكنه يقدمها إلى زوج أخته لكي يعدها ويوزعها	يصبحون "متابول" الأول في علاقتهم بضحيتهم المكونة، الملك تيتونجا لأن أحد واجبات المتابول هي إعداد الكافا. وعلى أية حال، فإن أكبر

الأخوة القتلة لم يصبح "متابول" ولكن مندوباً لتيتونجا[٧٣].	شعائرياً	

وبعد أن أوضح "ليتش" العلاقات البنائية بين الأسطورتين كما هو واضح من الشكل السابق، يبرز "ليتش" التشابهات بين ما يحدث في الاحتفال الشعائري للكافا في مجتمع "تونجان" وبين الأسطورتين، فيلاحظ أن تفتيت جذور الكافا ووضعها في وعاء يتشابه مع تمزيق أخوة اهوايتو له. وكذلك فإن المتابول (زوج أخت الزعيم) في الاحتفال الشعائري يحتل مكانة أدنى من الزعيم عند إعداد الكافا يتشابه مع أخوة اهوايتو الذين يصبحون متابول بينما يصبح اهوايتو (تيتونجا) الملك. وأخيراً، فإن سكب الماء يمثل أحد اللحظات المقدسة في الاحتفال الشعائري للكافا يتشابه مع تقيأ الأبناء لحم ودم اهوايتو، وقد أرسل الأب الناس لكي يجمعوا العظام والرأس لكي توضع في الوعاء ثم سكب الماء[٧٤].

وعلى أية حال، فإن "ليتش" يماثل بين الاحتفال الشعائري للكافا كما يحدث على وجه الخصوص في الرواية الثانية لـ"إليزابيث بوت". لو تم قبول التماثل الأسطوري للمتابول (وذلك على أساس أن المتابول هم أخوة اهوايتو الذين قاموا بتمزيق اهوايتو إلى أجزاء) مع صانع الكافا (الذي يقوم بتفتيت جذور الكافا) والتماثل الأسطوري للتيتونجا (أي اهوايتو الذي تم مضغه، وقام الأب بتجميع أجزائه ثم وضعها في وعاء وسكب الماء) مع الكافا (كما يتم في حالة إعداد الكافا) حيث يتم تفتيت جذور الكافا ثم توضع في الوعاء ويتم سكب الماء. فإن ذلك يستتبع في الاحتفالات الشعائرية أن العناصر الأساسية تترابط كالتالي:

صانع الكافا: الكافا: المتابول (أخوة اهوايتو): تيتونجا (اهوايتو)[٧٥].

تقرأ هذه المعادلة كالتالي: إن صنع الكافا بالنسبة للكافا يماثل المتابول بالنسبة لتيتونجا. وذلك على أساس أن صنع الكافا يمثل مكانة أدنى مثل المتابول أي أخوة اهوايتو، كما أن الكافا (التي يتم تفتيت جذورها ثم توضع في الوعاء ويسكب الماء) تتماثل مع التيتونجا (أي اهوايتو الذي تم تمزيقه) وقام الأب بتجميع أجزائه في وعاء وسكب الماء.

(73) Leach, 1972, p-p 257 - 258.
(74) Leach, 1972, p. 261.
(75) Ibid, p 263.

وعلى الرغم من مزج "ليتش" بين تقنيات التفسير الوظيفي وتقنيات التحليل البنائي كما هو واضح فيما سبق إلا أنه كان مزجاً سطحياً وقد عبر "ليتش" عن ذلك بصراحة، لقد كنت مناصراً لمذهب "مالينوفسكي"، بأن الأسطورة والشعائر هما جانبان لشئ واحد. ولكنني ربطت هذا المعتقد بملامح كثيرة من المنهج البنائي حتى على الرغم من أن قضيتي ربما يتم انتقادها لأنها سطحية(٧٦).

بل أنها توجه إليه النقد من حيث أنه لم يعتمد على واقع إثنوجرافي فعلي وإنما اعتمد على إثنوجرافيا لـ"إليزابيث بوت" والتي تتعلق بالاحتفال الشعائري لدى مجتمع "تونجان" ثم ربط تلك الحقائق الإثنوجرافية التى تتعلق بالاحتفال الشعائري بأسطورتين روتهما "إليزابيث بوت". فهو لم يفسر الأساطير ولا الاحتفال الشعائري في ضوء الواقع الاجتماعي. لكي تصبح الأسطورة والشعيرة جانبين لشئ واحد من حيث تماثلهما في التعبير عن الواقع. كما أن "ليتش" لم يكرر تلك المحاولة مرة أخرى.

ولذلك يمكن القول بأن "ليتش" قد ربط الأسطورة بالواقع الاجتماعي، كما أنه اعتبر الأسطورة والشعيرة جانبين لشئ واحد من حيث أنهما يعبران عن التناقضات واختلاف المكانة في مجتمع "الكاشين". فلم يعالج "ليتش" الأسطورة كشئ في حد ذاته، فهو لم يسع مثل "ليفي ستورس" إلى البحث عن البناء المنطقي الكامن خلف مجموعة من الصور المختلفة لأسطورة واحدة.

وبذلك تتضح الهوة بين موقف "ليتش" من تفسير الأسطورة عن موقف "ليفي ستروس".

(76) Op. Cit, p 273.

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

(١) أحمد أبو زيد، البناء الاجتماعي، الأنساق، الجزء الثاني، الإسكندرية: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧

(٢) ـــــــــ ، البناء الاجتماعي: المفهومات، الجزء الأول، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٧٦.

(٣) ـــــــــ، المدخل إلى البنائية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥.

(٤) ـــــــــ، تايلور، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧.

(٥) أحمد القصير، منهجية علم الاجتماع: بين الوظيفية والماركسية والبنيوية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

(٦) إدموند ليتش، كلود ليفي شتراوس: البنيوية ومشروعها الأنثروبولوجي، ترجمة ثائر ديب، بدون د.ت.

(٧) السيد حامد، البنائية ــ كلود ليفي ستروس، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦.

(٨) إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، سلسلة عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عدد ٢٤٤، ١٩٩٩.

(٩) إيفانزبريتشارد، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة أحمد أبو زيد، الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

(١٠) جاك لومبار، مدخل إلى الأثنولوجيا، ترجمة حسين قبيسي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

(١١) جون ستروك، البنيوية وما بعدها: من ليفي ستروس إلى دريدا، سلسلة عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ــ الكويت، عدد ٢٠٦، ١٩٩٦.

(١٢) حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، عدد ٩٨، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦.

(١٣) روبرت لووي، تاريخ الإثنوجرافيا : من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢.

(١٤) سليمان خلف، الأنثروبولوجيا السياسية: دراسة نقدية للاتجاهات والمناهج، حوليات كلية الآداب ــ الحولية الثانية عشر، ١٩٩٢.

(١٥) عبد الحميد لطفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩.

(١٦) عبد الكريم حسن، أسطورة أوديب في التحليل البنيوي، سوريا: مجلة المعرفة، عدد ٣٥٢، ١٩٩٣.

(١٧) عبد الله عبد الرحمن يتيم، الفكر الأنثروبولوجي لكلود ليفي ستروس: بين ظروف إنتاجه وأشكال تلقية، مجلة عالم الفكر ــ المجلد الخامس والعشرون ــ العدد الثاني، ١٩٩٦.

(١٨) ــــــــــــ ، نظرية القرابة عند كلود ليفي ستروس: قراءة في الأنثروبولوجيا المعاصرة، جامعة الكويت: مجلة العلوم الأجتماعية ــ مجلد ٢٤ ــ عدد ٢، ١٩٩٦.

(١٩) علي ليله، النظرية الاجتماعية المعاصرة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.

(٢٠) فتحية محمد إبراهيم ومصطفى حمدي الأهواني، مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان "الأنثروبولوجيا"، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٨.

(٢١) قباري محمد إسماعيل، الأنثروبولوجيا الوظيفية، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨.

(٢٢) كلود ليفي ستروس، الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم شاكر عبد الحميد، بغداد، سلسلة المائة كتاب، ١٩٨٦.

(٢٣) ــــــــــــــ ، الإناسة البنائية، ترجمة حسن القبيسي، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

(٢٤) ماري دوغلاس، الطهر والخطر، ترجمة عدنان حسن، سوريا: دار المندي للثقافة والنشر، ١٩٩٥.

(٢٥) مالينوفسكي، السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية، ترجمة فليب عطية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.

(٢٦) محمد عارف، المجتمع بنظرة وظيفية: الوظيفية ملامحها العامة وأبعادها التاريخية وصورها المعاصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١.

(٢٧) معتز نديم الحجل، الأسطورة: تعريفها ـ أصلها ـ تصنيفها، مجلة المعرفة: سوريا، عدد ٣٣٣، ١٩٩١.

المراجع الأجنبية

(28) Appell . G. N, Facts, Fiction, Fads and Follies, But where is the Evidence?., In, American Anthropologist, vol. 91، 1989.

(29) Barnes. J. A, Three styles in the study of kinship, university of California press, Berkley & Los Angles, 1971.

(30) Barrette. S, The Rebrith of Anthropological Theory, London: university of Toronto press, 1984.

(31) Boon. J, Other tribes, Other Scribes, Cambridge: Cambridge university press, 1982.

(32) Crick. M, "Claude Levi - Strauss", In. Social Theory: A guide to Central thinkers, (ed.) by, peter Beilharz, Allan & Un wenpty LTD, 1991.

(33) David Kroncfeld & Henry w. Decker, "Structuralism", In, Annual Review of Anthropology, vol. 8,1979.

(34) David M - Schneider, "Some Muddles in the Models: or How the system realy works," In., The Relevance of models for social Anthropology, (ed.) ; by, The conference on approaches in social Anthropology, 1963.

(35) Douglas. M, "The Meanig of the myth," In, The structural study of Myth and Totemism, (ed.) by E. R. Leach. London: Tovistock publications, 1967.

(36) E. E. Evans – Pritchard, The Nuer : A description of the model of livelihood and political Institutions Nilotic people، oxford university. Press, 1969.

(37) Firth, R, "Foreword," In , political systems of Highland Burma, (ed.) by E. R. Leach, University of London :The AthlonePress,1964(a).

(38) —,"Malinowski". In, Totemism and Teachers : perspectives In the History' of Anthropology, (ed.) by Sydel Silverman, New York : Columbia university press, 1981.

(39) Fortes. M, "Descent, Filiation and Affinity", In, Time and Social Structure , (ed.) by M. Fortes, London : The Athlone press, 1970.

(40) Fortes. M & Evans - Pritchard, "Introduction", In, African political systems, London: oxford university press. 1947.

(41) Fortes. M, "Kinship and Marriage among Ashanti", In, African systems of kinship and Marriage, (eds) by Radcliffe- Brown & D. Ford, London and New York, 1987.

(42) Fortes. M, "The political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast", In, African political systems, (eds) by M. Fortes & Evans - Pritchard, London : Oxford University Press, 1947.

(43) Geertz. C, The Interpretation of Cultures, New York : Basic Books, Inc , publishers, 1973.

(44) —, Work and Lives: Anthropologist as Auther, Stanford university press; Stan ford, California, 1988.

(45) George C. Homans & David M. schneider, Marriage, Authurity and final Causes, New York : The Free press, 1955.

(46) Godelier. M, Rationality and Irrationality in Economics. New York & London, 1973.

(47) Harris. M, Cultural Materialism: The struggle for science of culture. New York: Random House, 1979.

(48) —, The Rise of Anthropological Theory, Routledge & Kegan Paul. 1969.

(49) Kuper. A, "An Interview with Edmund Leach", in, Current Anthropology, Vol - 27. 1986.

(50) —, Anthropology and Anthropologists : The British social Anthropology, London ; Routledge, 1996.

(51) —— , "Lineage Theory : Acritical Retrospect", In, Annual Review of Anthropology, vol. 11, 1982.

(52) —— ,The Invention of primitive, London :Routledge & Kegen Paul, 1988.

(53) Lane . M, Introduction to structuralism. New York, 1970.

(54) Layton. R, An Introduction to Theory in Anthropology, Cambridge University Press.1997

(55) Leach. E. R, "Anthropological Aspects of Language: Animal categories and Verbal Abuse". In, Eric. H. Lenneberg, New directions in the study of Language. Cambridge: The M. I. T. press, 1964 (b).

(56) —— , "Aspects of Bride wealth and Marriage stability among the kachin and Lakher", In, Rethinking Anthropology, London,1971.

(57) —— , Culture and Communication, Cambridge university press,1976 (a).

(58) —— , "Glimpses of The Unmentionable In The History Of British social Anthropology", In, Annal Review of Anthropology Vol. 13, 1984.

(59) —— ,"Kachin And Hakachin ; A rejoinder to Levi-Strauss", Man. Vol. 4, 1969.

(60) ——,"Levi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of some recent development in the analysis of myth", In, Claude Levi-Strauss: The Anthropologist As Hero, (ed.) by E. Nelson

Hayes & Tanya Hayes, Cambridge: The M. I.T. press, 1970 (a).

(61) —— , Political systems of Highland Burma, University of London, The Athlone Press, 1964 (a).

(62) —— ,Rethinking Anthropology, London : the Athlone press, 1971.

(63) —— , "Review of Claude Levi - Strauss : le cru et le cuit", In, American Anthropologist, vol. 67, 1965.

(64) —— , Social Anthropology, London, fontana, 1982.

(65) —— , "social Anthropology : A natural science of society", in , proceedings of the British Academy. vol. 62.1976(b).

(66) —— , "Structural implications of matrilaleral Cross-cousin marriage". In ., Rethinking Anthropology, London : The Athlone press, 1971.

(67) —— ,"The Epistemological Background to Malinowki's Empiricism", in Man and Culture . (ed) by R.Firth, London: Routledge &Kegan Paul, 1957.

(68) —— , "The History of the concept". In, Encyclopedia of social science. Vol. 14, 1968.

(69) —— , "The Legitimacy of Solomon : some structural aspects of Old Testament History", In, M. Lane (ed). Introduction to structuralism. N.Y, 1970 (b).

(70) —— ,"The Structure of symbolism ",In , The Interpretation of Ritual, (ed) by J. S. Lafontain, Tavistock publications, 1972.

(71) —— , "Writing Anthropology", In, American Ethnologist, vol.16. 1989.

(72) Lett. J, The Human Enterprise : A Critical introduction to Anthropological theory, westview press, Boulder & London,1967.

(73) Lienhardt . G. Social Anthropology, London : Oxford university press.

(74) Nadel. S- F, The Theory of social structure. Chicago: The Free press of Glencee 1957.

(75) Needham. R. "A Structural analysis of Purum Society", In, American Anthropologist, vol. 60, 1958.

(76) —— , Structure and sentiment : Test Case In Social Anthropology, Chicago & London : university of Chicago press, 1962.

(77) Olvier. D, "Review of "pul Eliya : A Village in Ceylon", E. R. Leach (ed). In, American Anthropologist, Vol. 64, 1962.

(78) Perey s. Cohen, "Theories of myth". In, man, Vol. 4,1969.

(79) Radcliffe -Brown, " Introduction", In .African Systems of Kinship and Marriage, (eds) by Radcliffe -Brown & D. Ford, London & New York, 1987.

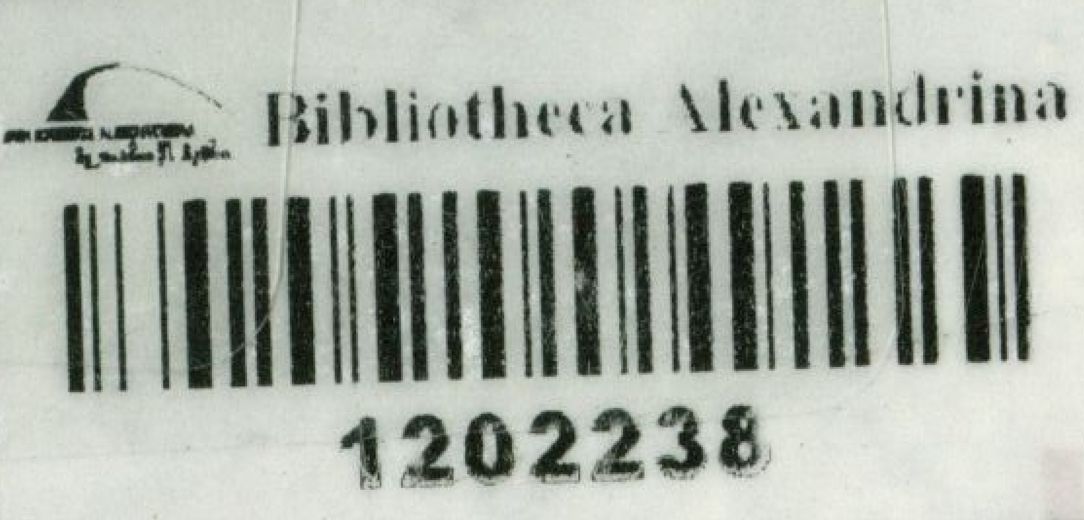
(80) —— , "preface". In, African Political Systems, (eds.) by M. Fortes & Evans. Pritchard, London : Oxford , university press, 1947.

(81) ——, Structure and Function in primitive Society, London, Cohen & West LTD, 1969.

(82) ——, The Comparative Method In Social Anthropology", In, Method in social Anthropology, (ed) by M. N. Srinivas, The university of Chicago press, 1958.

(83) Sherry. B. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixities", In comparative studies in society and History, Vol. 26, 1984.

تصميم الغلاف كريم أدم



البنائية الجديدة في علم الاجتماع والأنثربولوجيا





مصر العربية للنشر والتوزيع
١٩ شارع إسلام - حمامات القبة - الزيتون - القاهرة
تليفاكس: ٢٠٢٢٢٥٦٢٢٦٨+ تليفون: ٢٠٢٢٤٥٠٥٨٦٣+
masrelarabia@hotmail.com